







Digitized by the Internet Archive  
in 2011 with funding from  
University of Ottawa



*Journal of the*

**Revue**  
**de**  
**l'Université d'Ottawa**



**Revue**  
**de**  
**l'Université d'Ottawa**



**1964**  
**trente-quatrième année**



**L'Université d'Ottawa**  
**Canada**



## *La littérature dans le monde de demain*

---

L'avenir est indéchiffrable. Mais, dans une grande mesure, l'avenir sera ce que nous le ferons.

En effet, certaines images, certaines formules, certains mythes considérés comme des formes possibles de l'avenir finissent par contaminer le présent et par agir sur lui.

La réflexion sur l'avenir est donc sans doute non seulement une tentation, mais une nécessité.

Quand il s'agit de l'art, et plus spécialement de la littérature, une question supplémentaire surgit. N'y a-t-il pas une contradiction fondamentale entre l'évolution de la société telle que nous la voyons et la littérature telle que nous la concevons, traditionnellement ?

Comment, à l'intérieur de cette société en évolution, la littérature et l'écrivain peuvent-ils trouver leur place, si tant est qu'il y ait encore une place pour eux ?

Notre civilisation est une société scientifique. Quatre-vingt-dix pour cent des savants qui ont fait des découvertes essentielles sont vivants. La révolution scientifique et technique qui a commencé vers l'année 1900 l'emporte considérablement en importance et en profondeur sur la révolution industrielle de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et du début du XIX<sup>e</sup>. Nous assistons à une véritable explosion de toutes les valeurs traditionnelles, à une transformation extraordinairement rapide non seulement des connaissances, des techniques, mais aussi des mœurs, et on pourrait même dire de tout l'outillage mental de l'humanité. Et cette évolution ne fait que commencer.

Accumulation des découvertes, à une rapidité insensée, métamorphoses, accélération et aussi interdépendance de tous les phénomènes. Nous vivons dans un monde qui est étroitement solidaire, et qui est Un. Il n'y a plus de terres inexplorées. Il n'y a plus non plus de pays ou de peuple qui puisse se retrancher derrière une muraille de Chine.

Le monde se développe. Le monde grandit. Mais il grandit dans

une unité, non pas celle des esprits et des cœurs, car hélas notre monde est très divisé, mais en tout cas dans celle de la science et de la technique.

Unité aussi de l'information grâce aux techniques modernes de diffusion. Nous pouvons savoir à toute heure du jour ou de la nuit ce qui se passe dans le monde entier. Nous pouvons même voir les images de ce monde. L'Indien qui meurt de faim sur les trottoirs de Calcutta a pu voir, au cinéma, comment vivent les ouvriers des grandes usines américaines ou européennes, où la plupart des employés ont eux-mêmes leur voiture.

Quelle différence avec le monde qui nous a précédés ! L'empire romain et l'empire chinois ont coexisté sans se connaître.

Il n'en résulte nullement sur le plan politique une solidarité, malgré tous les appels de tous les philanthropes et de toutes les autorités spirituelles. Mais, par la force des choses, un travail en équipe se constitue, et c'est là une des caractéristiques les plus nettes de notre époque, et qui va en s'accroissant. Il se crée une communauté scientifique internationale qui commence à avoir ses lois propres.

Le nombre de savants qui sont des chercheurs solitaires diminue de jour en jour. Les découvertes scientifiques se font maintenant à l'aide d'équipes puissantes, de véritables bataillons de travailleurs scientifiques qui se pressent autour, par exemple, des grands accélérateurs de particules et qui, grâce à des caméras électroniques, prennent des milliers de photos qui sont ensuite développées, triées et interprétées électroniquement, aussi.

Il est bien évident que tous ces caractères de la société d'aujourd'hui, et de demain, paraissent en contradiction avec le rôle traditionnel que nous conférons à la littérature.

La littérature, comme l'art en général d'ailleurs, s'est toujours présentée jusqu'à maintenant, en effet, comme une discipline solitaire appliquée à la recherche de la beauté. Et cette beauté nous apparaissait, jusqu'à une époque récente, comme un idéal statique, dont il existait des canons. C'est ainsi, par exemple, que le Parthénon a été considéré pendant des siècles, et est encore considéré par beaucoup, comme un des modèles indépassables de l'architecture.

Non seulement une conception fixe de la beauté, mais aussi la recherche d'effets immanquables. Rappelons-nous les très belles pages

où Edgar Poe explique comment il a, presque mathématiquement, construit son poème *Le Corbeau*. Suivant les conseils d'Aristote, qui voyait dans la tragédie un moyen d'exciter l'horreur et la pitié, Edgar Poe cherche à la fois à créer l'épouvante et, en même temps, un certain attendrissement. D'où le choix du thème : la mort d'une femme aimée. Ce thème choisi, tout le reste s'ensuit presque mécaniquement. Edgar Poe était un novateur, mais cette conception maintenant peut paraître anachronique, car elle suppose que, certains moyens étant employés, l'effet cherché doit être nécessairement atteint.

Fixité de la conception de la beauté. Fixité de l'effet à produire. Ces traits étaient sans doute liés à une conception fixe, elle aussi, de la société. En effet, depuis deux mille ans, notre société avait relativement peu changé dans ses structures. Elle a plus changé en trente ans qu'en trois cents ans. Et ces changements, encore une fois, ne font que commencer.

Il n'est donc pas étonnant que l'art et la littérature se soient proposés de rendre compte d'une situation stable, et c'est ainsi que le roman du XIX<sup>e</sup> siècle s'est efforcé de dépeindre, aussi fidèlement que possible, la situation de la société. Les grands romans de Dickens, de Tolstoï, de Balzac, sont en quelque sorte des tranches de vie. Ils reflètent l'état de la société telle qu'elle existe, et il ne vient pas à l'idée des auteurs de ces grandes œuvres que cette société se transformera, dans les vingt années qui suivent la publication de leurs œuvres, d'une façon fondamentale,

Or, ici, intervient un phénomène tout à fait nouveau qui a, sur l'évolution de la littérature, une influence essentielle. C'est que l'écrivain, et plus spécialement le romancier, n'est plus le seul désormais à peindre la société. Il se heurte à la concurrence toujours plus forte des spécialistes en sciences sociales. Le bond en avant de ces nouvelles disciplines, qui n'existaient pour ainsi dire pas il y a une cinquantaine d'années, est en effet un des traits marquants de notre époque. La sociologie, la démographie, la statistique, l'économie politique connaissent actuellement un énorme développement, et l'on peut dire que la connaissance que nous avons de la société où nous vivons est devenue infiniment plus précise et, dans une certaine mesure, revêt quelquefois le caractère d'une science.

Dès lors, si l'on veut se faire une idée exacte de la condition par exemple de la classe ouvrière dans tel pays européen, il est évident qu'on en trouvera une image plus juste en consultant certains ouvrages de sociologues ou d'économistes, qu'en lisant un roman qui s'efforcerait, d'une manière vivante et fidèle, de retracer la vie de la classe ouvrière dans ce pays.

Les écrivains sont d'ailleurs très conscients de cet état de chose. Et nous constatons un malaise dans la littérature mondiale qui vient précisément de la prise de conscience très nette de cette concurrence, en quelque sorte déloyale, faite par les spécialistes des sciences sociales à l'égard des romanciers.

En partant de cette constatation, on peut tâcher de déterminer quelle sera la place de la littérature et des écrivains dans la société de demain, et d'abord, poser la question préliminaire : Y aura-t-il encore une place pour la littérature, pour l'écrivain, dans la société qui nous attend ?

On ne peut, en effet, éviter de se poser cette question, car le développement accéléré de la société scientifique peut frapper de discrédit la littérature considérée, par opposition à la science, comme le domaine du flou, du vague, précisément de tout ce que la science s'efforce d'éliminer.

On dira que ce problème se pose pour l'art tout entier. Certes. Mais la littérature est particulièrement exposée, du fait que sa matière première ce ne sont pas des objets matériels, perçus par les sens, comme les sons pour la musique, les couleurs pour la peinture, les volumes pour la sculpture ou l'architecture. Ici, il s'agit des mots, c'est-à-dire, précisément, d'une matière extrêmement fluide et qui risque d'introduire l'erreur, si on n'y apporte pas le maximum de précision.

Un esprit scientifique, ou disons plutôt scientifique, peut en effet considérer que les mots ont une signification bien délimitée et qu'il faut se garder comme de la peste de cette sorte de vibration que l'écrivain donne aux mots, en considérant que les mots ont un pouvoir, non pas de signification précise, mais un pouvoir d'évocation.

Il serait assez normal que les esprits entièrement formés aux disciplines scientifiques considèrent à un moment donné, comme Platon d'ailleurs le disait de la poésie, que la littérature est une école de

mensonges, de faussetés, une sorte d'abus du langage, et qu'il convient, sinon de la proscrire, tout au moins de la maîtriser.

La réponse peut être donnée par les savants eux-mêmes. Citons l'un des plus grands, Heisenberg. Que dit-il : « La science nous donne non pas une image de la nature, mais une image des rapports de l'homme avec la nature. »

C'est dire qu'au scientisme de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle se substitue une conception de la science infiniment plus modeste et qui la rapproche de l'art. L'art et la science se trouvent logés à la même enseigne. L'artiste et le savant proposent une certaine vision du monde, et ni l'un ni l'autre ne peut affirmer que cette vision est adéquate au réel. Le savant et le poète sont à mi-chemin entre le clair et l'obscur.

Il y a entre la science et la poésie d'autres points de contact. L'une et l'autre sont, en quelque sorte, des expériences de laboratoire. Il s'agit, dans les deux cas, de dissocier ou de combiner certains éléments. Le poète procède avec les mots comme le savant avec les particules. Ces dislocations, ces rapprochements présentent une même attitude d'esprit, un même genre d'opérations.

Ne peut-on conclure que dans la société de demain il y aura place pour l'attitude poétique, comme pour l'attitude scientifique ?

A ce point de notre analyse, nous rencontrons le domaine nouveau, insolite et excitant pour l'imagination de la science-fiction.

A première vue, cette nouvelle forme de littérature peut apparaître comme une synthèse des exigences complémentaires de la science et de la poésie. Je ne le crois pas. La science-fiction est une forme très intéressante de la littérature d'évasion, tout comme le roman fantastique. Elle n'est pas la formule de la littérature de l'avenir.

En effet, elle est obligée, par définition, de figer le développement scientifique à un point précis de son évolution pour obtenir le cadre dans lequel se déroulera le récit. Si on y réfléchit, il est tout aussi arbitraire de faire intervenir des martiens, des mutants ou des évadés d'une galaxie voisine que de mettre en scène les Carthaginois de Flaubert ou les Romains de *Quo Vadis*. Ce qui est important dans l'esprit scientifique, c'est l'esprit de recherche incessante, c'est la mobilité de l'esprit, avide de comprendre et qui refuse de se laisser enfermer

dans les cadres d'un milieu ou d'une époque, même si le milieu est étendu aux frontières du cosmos et si l'époque se situe dans cent ans d'ici.

Cet esprit de recherche se manifeste précisément dans la littérature actuelle. Comme la science, la littérature cherche à tâtons sa voie. Ceci ne veut pas dire que la littérature conçue comme une recherche discrédite totalement les autres conceptions : littérature-évasion, littérature - divertissement, littérature - d'engagement. Mais la littérature conçue comme une recherche inclut fatalement toutes les autres conceptions, comme la réflexion philosophique inclut les disciplines sur lesquelles elle s'exerce : mathématiques, biologie, archéologie, etc.

On dira que la littérature s'est toujours efforcée de donner une vue globale de l'homme et de la société. Le fait nouveau, c'est la constante transformation de la société, c'est le monde en mouvement. N'est-il pas, dès lors, naturel de se demander si le rôle de la littérature ne sera pas d'adapter l'esprit à ce monde en mouvement et, en quelque sorte, de montrer l'esprit en mouvement dans la société en mouvement, d'édifier cette comédie intellectuelle dont rêvait Valéry, consacrée aux aventures et aux drames de l'intelligence.

On en conclura évidemment que nous allons vers une littérature de la mobilité, de la métamorphose.

Mais, avant d'étudier cette notion de mobilité, il faut mettre en lumière une autre, qui paraît contradictoire : le culte de la matière brute, du minéral. Cette fascination par l'objet se retrouve dans tous les arts : on s'adonne à la contemplation de l'objet brut. La peinture abstraite est en réalité un art concret. En musique, l'équivalent s'appelle musique concrète. En littérature, on appelle improprement nouveau roman deux tendances très différentes, qui n'ont en commun que la volonté plus ou moins avouée de discréditer la notion de personne : l'une, celle de Robbe-Grillet, qui précisément cherche à décrire les objets ou plus exactement la structure de la vision des objets. Par exemple, les murs d'une chambre vus par un jaloux.

L'autre, celle de Michel Butor, est toute différente. Elle est inspirée non par l'objet qui fascine, mais par la métamorphose constante de notre univers. Ce n'est pas par hasard qu'il a intitulé *Mobile* son dernier livre, récit ou plutôt poème sur les États-Unis où

s'entrecroisent dans un réseau savant les villes de cinquante États portant le même nom.

Un esthéticien italien, Umberto Ecco, passant en revue les tentatives d'avant-garde, aussi bien dans le domaine de la musique que dans celui de la peinture, pose le problème de ce qu'il appelle « l'œuvre ouverte », l'œuvre indéterminée.

Dans cette conception, le consommateur de l'œuvre d'art intervient activement. Il lui est même donné, dans une certaine mesure, de modifier l'œuvre d'art par la manière dont il l'interprète. L'auteur fixe un point de départ à partir duquel se meut librement l'œuvre. C'est ainsi que certaines œuvres musicales permettent à l'exécutant, à partir d'un certain thème, de choisir librement la distribution des sons à l'intérieur de certaines quantités fixes de temps mesurés. Il s'agit, somme toute, d'un véritable jeu combinatoire.

En peinture, l'Italien Munari a créé un genre de peinture en mouvement. Il projette sur un écran des éléments plastiques qu'il obtient en superposant des découpages de feuilles très minces de matière incolore. Les rayons lumineux, en traversant un cristal, forment sur l'écran des compositions d'une grande variété, et un mouvement de rotation du cristal change les couleurs, parcourant ainsi toute la gamme de l'arc-en-ciel.

Dans la nouvelle faculté d'architecture de l'Université de Caracas, des panneaux mobiles permettent aux élèves de modifier à tout moment la structure intérieure de l'édifice. Citons encore les tableaux transformables, les mobiles et, d'une manière générale, tout le secteur du dessin industriel, très riche en objets en mouvement, tels que luminaires, fauteuils, rayonnages, mobiles de tous genres.

Toutes ces manifestations montrent la même tendance à préserver le maximum d'indétermination. Notons, en passant, ce mot d'indétermination, si capital dans la science actuelle et, en particulier, dans la physique de l'atome.

Cette intervention active demandée au consommateur, la fameuse pièce de Mallarmé, *Un coup de dé jamais n'abolira le hasard*, en a été sans doute la lointaine préfiguration.

Mais cette indétermination, ce flux perpétuel risquent de ne rien conserver. Paul Valéry a posé depuis longtemps le problème en

demandant : « Que conserve le langage ? » Le langage qui, les récents travaux sur la psychologie animale en font foi, est la véritable caractéristique de l'être humain et de la civilisation humaine. Et Claude Lévi Strauss l'a montré pour la pensée sauvage.

A cette question, une seule réponse est possible : que veut-on qu'il conserve ?

On ne peut répondre à cette nouvelle question sans poser l'interrogation fondamentale : quelle est notre conception de l'homme, quelle est la conception de la société que nous espérons faire prévaloir ? Car on peut préparer l'avenir.

A cette question, chacun doit répondre en âme et conscience. Je propose ma réponse : nous souhaitons que la société permette à l'homme de continuer la création, de développer son énergie créatrice. La société doit permettre à la liberté de l'esprit de s'épanouir. Saint Paul a dit : « Comportez-vous en hommes libres. Là où est l'Esprit, là est la liberté. » Toute société qui empêche le libre essor de l'esprit est mauvaise. Il faut aider les hommes à découvrir leur vocation personnelle. C'est la parabole des talents.

Si l'on admet cette proposition, les choses s'éclairent, car il est bien évident que la littérature doit s'efforcer avant tout de poser des questions dont la réponse n'est pas présumée par la forme même de la question, comme c'est le cas, le plus souvent, dans les systèmes philosophiques dogmatiques.

Une telle conception de la littérature repose évidemment sur le fait que la possibilité d'un dialogue entre l'écrivain et le lecteur puisse subsister. C'est là en quelque sorte un postulat.

Or, nous nous heurtons ici à une difficulté qui vient des moyens d'expression modernes. L'extraordinaire perfectionnement de ces moyens peut apparaître comme une merveilleuse occasion de favoriser le dialogue entre le créateur et le public, entre le producteur et le consommateur. Et il en est ainsi très souvent.

Jamais Shakespeare ou Homère n'ont eu autant de lecteurs que depuis le livre de poche. Jamais Mozart ou Wagner n'ont eu autant d'auditeurs que depuis le microsillon.

On peut donc noter une considérable augmentation du niveau d'absorption du matériel culturel. Jamais on n'était arrivé à donner à

des peuples entiers la connaissance d'œuvres qui étaient jusqu'à maintenant réservées à une rare élite.

Il y a là un progrès considérable et qu'il n'est pas question une minute de sous-estimer. Si le degré de culture était mesurable, il est probable que les appareils de mesure nous indiqueraient que jamais l'humanité n'a été aussi cultivée.

Mais, de même que la science ne se confond pas avec la somme des théories ou des découvertes, la culture ne se confond pas avec l'accumulation des tableaux, des partitions et des livres. Pour l'art comme pour la science, l'essentiel est non l'ingestion passive, mais l'exercice d'une activité qui, pour celui qui s'y adonne, importe plus encore que son produit. C'est pourquoi culture et technique ne s'excluent nullement. Un ouvrier qui comprend et aime ce qu'il fait est plus cultivé qu'un philosophe qui récite une philosophie à laquelle il ne croit pas. Toute la question alors est de savoir comment associer le plus grand nombre à l'exercice de cette activité. C'est le problème de l'enseignement. Il semble qu'il y aurait intérêt à développer, dans l'enseignement, la part faite aux disciplines qui permettent de saisir, dans la mesure où cela est saisissable, le travail de l'esprit. Je pense, par exemple, à l'histoire des sciences et à l'histoire de l'art. Si on lit les cahiers de Paul Valéry, on est frappé par cette obsession de l'opérateur qui habitait ce grand esprit. Sans vouloir conduire les élèves jusqu'à ce cas extrême, on peut, je pense, leur inoculer le virus de la recherche, dont les lois et les démarches sont sensiblement les mêmes, qu'il s'agisse de construction mathématique, d'expérimentation physique ou de fabrication artistique.

Mais précisément une pédagogie de ce genre est difficile avec les techniques audio-visuelles de grande diffusion. Est-ce que les facilités de la transmission, de la communication n'altèrent pas, dans une certaine mesure, la signification du message ? Ne donnent-elles pas de l'œuvre une interprétation simplifiée, qui laisse échapper l'essentiel ?

Ce que tous pensent d'une œuvre donnée finit par corrompre, dans une certaine mesure, ce que j'en pense moi-même. Je ne suis plus complètement libre de mon jugement. Entre l'œuvre et moi s'interpose comme un écran la masse des réactions instinctives et souvent infor-

mulées de tous ceux qui ont accès à l'œuvre. Mallarmé à la Sorbonne n'est plus notre Mallarmé.

Il faut ajouter que le danger des moyens d'expression modernes est aussi d'encourager dans une certaine mesure la facilité. Il y a moins d'efforts à faire pour assister à un spectacle de la télévision que pour lire un livre. La lecture demande un effort personnel, une activité intellectuelle que la radio et la télévision réclament beaucoup moins.

Or le vrai dialogue n'est pas le dialogue qui s'établit au niveau d'un langage facile, du seul langage commun qui existe dans notre société de spécialistes, celui qui est employé dans la grande presse et qui a tendance à niveler, à ramener à la facilité ce qui est obscur et difficile. Le vrai dialogue suppose, au contraire, un corps à corps entre le créateur et le public. Il faut que l'œuvre d'art agisse comme un stimulant et, si possible, comme un tonique. Il faut qu'elle provoque, et elle provoquera d'autant plus qu'elle apparaîtra plus irréductible au langage commun.

Dans le monde standardisé d'aujourd'hui, et de demain, l'écrivain introduit ainsi le scandale nécessaire d'une vision personnelle. Lire c'est acquérir des idées, des images, des sentiments qu'on n'a pas eu l'occasion ou le temps d'avoir soi-même. C'est, en quelque sorte, faire l'économie de l'expérience qui eût été nécessaire pour acquérir ces richesses.

L'écrivain est non pas celui qui pense ou sent pour autrui, ce qui n'aurait aucun sens, mais celui qui éveille et déclenche l'attention du lecteur. En faisant son examen de conscience, il pousse le lecteur à faire le sien, il le libère de ses tics du cœur et de l'intelligence.

On peut se demander si, pour arriver à ce dialogue, une des voies plus fécondes n'est pas celle qui fait déferler idées et images à l'intérieur de la conscience du narrateur. Citons comme exemple les *Essais* de Montaigne, le *Journal* de Julien Green, *Les Mémoires improvisés* de Claudel, les *Mémoires intérieurs* de Mauriac.

L'unité ne vient pas alors d'une intrigue (dans combien de romans contemporains l'intrigue n'apparaît-elle pas comme un simple prétexte?). Elle vient de l'unité de lieu : la conscience du « je », du « je essentiel ». Certes, chacun de nous ressent le caractère artificiel

de l'unité de sa conscience, mais chacun de nous s'efforce aussi de la créer ou de la restaurer. C'est dire que ce genre de récits se rapproche de l'autobiographie. Il s'agit de faire entendre une voix, un certain timbre qu'on ne peut confondre avec aucun autre. Il s'agit aussi, par contagion, de faire naître chez le lecteur l'appel de sa propre vocation.

Cette incitation à la découverte de la vocation personnelle est stimulée par les œuvres qui ont un cachet personnel très accentué. Et c'est pourquoi, à mesure que notre technique et conformisme se développera (et c'est une nécessité à laquelle nous pouvons difficilement échapper), on demandera à l'œuvre d'art d'apporter un témoignage d'autant plus subjectif et plus personnel.

Pour tout dire, je crois que dans tous les arts nous assisterons bientôt à une personnalisation de la littérature et du roman, à un romantisme lucide. Ce nouveau romantisme empruntera à la science un peu de son caractère rigoureux. Il ne pourra se permettre certaines complaisances de style, certaines facilités de rhétorique qui sont démodées. Mais ce romantisme faisant un usage abondant de l'ellipse ou de la lilote n'en sera pas moins centré essentiellement sur l'affirmation de la personne, sur un certain lyrisme contenu. Ce sera essentiellement une littérature du témoignage.

J'ajoute que ce genre de livres sera sans doute prospectif, au lieu d'être rétrospectif, c'est-à-dire que le héros du livre sera plus déterminé par ses projets que par ses souvenirs, par la préparation de son avenir que par la récupération de son passé, par la marche en avant de l'esprit conquérant plus que par la rêverie nostalgique.

Et je crois que cette orientation de l'art, et en particulier de la littérature, permettra à l'homme de demain de se rééquilibrer dans une société dont le danger ne vient nullement de la science et de la technique, qui sont en elles-mêmes inoffensives, mais plutôt de la difficulté de se construire en tant qu'homme. Nous avons conquis la nature, il nous reste à conquérir notre propre culture.

L'excès de la spécialisation dans tous les domaines finit par nous décentrer. Les moments dans une journée où nous pouvons avoir une vision globale de nous-mêmes sont exceptionnels.

La dure pression de la vie moderne nous donne à tous l'envie de l'air pur, car nous sommes des arbres et non des machines. La

participation à une recherche nous apporte l'oxygène tant désiré. Le sentiment de collaborer à la création artistique nous fait réintégrer notre liberté, cette liberté créatrice qui fait notre grandeur.

C'est donc le rôle de l'art, et le rôle de la littérature de nous permettre de refaire notre unité et de nous situer dans le monde où nous avons été placés.

Jacques de BOURBON-BUSSET.

## *Prior Fundamental Attitude and "Positions"*

---

In the late 1940's and early 1950's there was a good deal of discussion in theological circles around two poles of thought. These two poles of thought about the Christian, the world and creatures view action in the world differently.<sup>1</sup> Both are doctrinally valid. Each seems to stem from a different Christian attitude. Paul Henry, S.J., briefly describes the two poles, or Christian attitudes this way:

Two theories of action and of the Christian attitude are here opposed to one another. The first can be called "eschatological"; it claims that the Christian can and, in a certain measure, ought to disinterest himself in culture and in human progress. The final reason for this position is the incommensurability of the transcendence of revelation, pure gratuity passively received. There is no Christian humanism. The figure of the world passes; it is ephemeral. At first glance, many affirmations of the New Testament tend in this direction and invite us, following the word of the Epistle to the Hebrews, to be here only as "strangers and travellers". The extreme form of this conception is that given by K. Barth, but it also appears in more than one Catholic author, such as Louis Bouyer and Jean Daniélou, who insist on the rupture introduced by the Incarnation, which is the Cross and laceration. Others (Incarnationalists), in greater number especially on the Catholic side — and I range myself among them — think that the Christian cannot be indifferent to natural values, to human progress; they believe that the Christian has not only the right but also the duty, and therefore the possibility, of working with all his forces for the construction of a better world, the natural substructure of a world spiritualized by grace. He has confidence in reason, in thought, in human action, inserted in Christ, and the prolongation of His action in the unfolding of time and in the extension of space.<sup>2</sup>

This is not primarily a discussion of the two attitudes, "eschatologism" and "Incarnationalism", but, rather, an attempt to probe behind

<sup>1</sup> A brief sampling of the writing in this area follows: Louis BOUYER, "Christianisme et eschatologie", in *La Vie intellectuelle*, 16 (1948), pp. 6-38; Georges DIDIER, S.J., "Eschatologie et engagement chrétien", in *Nouvelle Revue théologique*, 74 (1953), pp. 1-14; L. MALEVEZ, S.J., "Deux théologies catholiques de l'histoire", in *Bijdragen der Nederlandse Jezuiten*, 1949, pp. 225-240; J. C. MURRAY, S.J., "Christian Humanism in America", in *Social Order*, 3 (1953), pp. 233-244; G. THILS, *Transcendance ou Incarnation?* Publications de l'Univ. de Louvain, 1950.

<sup>2</sup> Paul HENRY, S.J., "The Christian Philosophy of History", in *Theological Studies*, 13 (1952), pp. 419-432.

them to suggest some possibilities as to how these two different attitudes are engendered.

I am suggesting that there is a fundamental attitude in every man that is prior to his philosophical or theological reasoning. This fundamental attitude determines the presuppositions that are implied in any "position". Such a fundamental attitude can be pointed out in ongoing discussion but this is a risky business since most people prefer not to think that their "position" is "determined" to a great extent by factors which may not be wholly at the rational level.

Jean Ladrière defines "fundamental attitude" in this way:

In speaking of a *fundamental* attitude we want to indicate that there is question here of a mode which is prior to the external attitude whose description can be given by the methods of objective psychology. The priority of this mode is not a priority of time but of foundation, in the sense that the fundamental attitude is a condition for the possibility of the external attitude. In other words, because this or that fundamental attitude has been taken, the corresponding form of external behavior can be displayed. The fundamental attitude is a way of viewing reality, a way of approaching objects which throng the universe in which we live. Accordingly, several different fundamental attitudes are possible with respect to the same reality.<sup>3</sup>

I am here speaking of a fundamental attitude which would also be prior temporally and not just a condition for a possible external attitude. I would maintain that a man's fundamental attitude leads him to either an "Incarnational" or "eschatological" view of Christianity. If the eschatologist tends to be minimally interested in philosophy, and even if he rejects the aid of human philosophy, this act of rejection itself is a philosophical act. If the Incarnationalist finds himself more interested in "the natural", if he discusses nature more than grace, if he tends to have a more autonomous philosophy, these tendencies must be explained by him at the rational level.

Presuppositions flowing from a prior fundamental attitude can be seen in the following statements. William Barrett mentions a distinction in two kinds of people, first attributed to Whitehead, the simple-minded and the muddle-headed.

The muddle-headed look at the complexities of things and write

<sup>3</sup> Jean LADRIÈRE, "Freedom of Research in the Physical Sciences", in *Truth and Freedom* (Duquesne Studies, Philosophical Series, No. 5), Pittsburgh, 1954, pp. 93-105.

obscurely; the simple-minded cultivate clear and distinct ideas but miss the complex depths of sheer matters of fact.<sup>4</sup>

Barrett remarks that Whitehead accused himself of being muddle-headed and Bertrand Russell of being simple-minded, yet these two men came out of the same culture. Gabriel Marcel informs us of his own awareness of a fundamental attitude when he says:

The truth is that, if I examine myself honestly and without reference to any preconceived body of ideas, I find that I do not "choose" my values at all, but that I *recognize* them and then posit my actions in accordance or in contradiction with these values, not, however, without being painfully aware of this contradiction.<sup>5</sup>

Anthony Nemetz is aware of this problem:

Philosophy as a discipline has always prided itself on being reflexive, on being able to examine all principles including its own. I am not denying that philosophy as a discipline in some senses can do just that. But I want to insist that the discursive way in which the inquiry is to proceed is the consequence of an assumption or commitment which the subsequent inquiry can explicate but never wholly vindicate.<sup>6</sup>

M. Gilson mentions that Platonist tendencies are normal for the mathematicians and physico-mathematicians, while Realism has a strong attraction for biologists and physicians.<sup>7</sup> And, finally, Dr. Alan Richardson, talking about faith and presuppositions, mentions that Freud and Marx have succeeded in marking the end of a self-confident rationalism — pure reason does not have the determining power on positions that was once thought.<sup>8</sup> If we take these statements of the foregoing men as data, it is apparent that they are aware of something other than pure intelligible principle that is responsible in setting the stage for their subsequent reasoning procedures.

Man does not first have a theory to explain his actions and then act. He has been acting for a long while before he makes his first philosophical and theological act. As he proceeds in his intellectual life there is a swing back and forth between practice and theory,

<sup>4</sup> William BARRETT, "The Twentieth Century in its Philosophy", in *Commentary*, 33 (1962), pp. 320-330.

<sup>5</sup> Gabriel MARCEL, *The Philosophy of Existence*, London, The Harvill Press, 1954, p. 64.

<sup>6</sup> Anthony NEMETZ, "The Problem of Philosophic Communication", in *International Philosophical Quarterly*, 1 (1961), pp. 193-213.

<sup>7</sup> Etienne GILSON, *Being and Some Philosophers*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949, pp. 41-42.

<sup>8</sup> Alan RICHARDSON, "Faith and Presuppositions", in *Faith, Reason and the Gospels*, ed. by J. J. HEANEY, S.J., The Newman Press, Westminster, Md., 1961, pp. 68-88.

between evidence and hypothesis. As he progresses experience may modify theories previously held, but the critical point is centered on what the man's fundamental attitude was prior to his presuppositions.

This fundamental attitude can be investigated from a philosophical psychological point of view, i.e. investigation is at the level of powers (in a philosophical sense) of man.<sup>9</sup> We are explicitly interested in the agent intellect, the imagination and the discursive power (*vis cogitativa*).

Of all zoological orders man, at birth, seems least equipped as far as instinctive behavior is concerned. By instinctive behavior I mean behavior that is unlearned. What is unlearned is the affective link between the sensory cognitive experience and the eventuating phenomenistic response. Man is the most open to learned response and these learned responses are for the most part conveyed to him at an early age by his parents, usually by non-verbal cues. So, the child "learns" how to react to experiences long before he is operating rationally. This area of learned, unreflective responses expands as the child grows.

Learned, patterned behavior in animals, such as tricks, could be explained by elaborating on the association of images or the generation of a habit in the internal sense power, the *vis aestimativa*. In the non-intellecting man, e.g. the young child (might we say the "sub-cortical man"?), learned, patterned behavior could be explained in the same fashion except that the *vis cogitativa* would be open to intrinsic change of habit by the future action of the man's intellect.

At about five years of age, full maturation of the cortical area of the brain is thought to be accomplished. Prior to such cytological maturation full intellection is problematical. Sub-cortical structures, however, especially the limbic system and midbrain reticular systems, are mature enough at this age to mediate emotional patterns and habitual circuits.

<sup>9</sup> I use the term "philosophical psychology" in order to distinguish it from the term "rational psychology" which has tended in the past to be concerned almost exclusively with the immaterial powers of man, intellect and will. If Thomism is a realism, it should be able to say something about the whole activity of man, about the unity of human operation. Either because of certain epistemological positions on the relation of modern scientific psychology to philosophical psychology or reoccupation with the intellect and will, the area of the internal senses (except perhaps for the imagination) has been largely written off as "not saying anything", "confusing", or both.

If habits reside in the powers of man, it would seem that these learned responses are the result of such habits. Without moving into a philosophical discursus here, I will state that, in the main, these learned responses are primarily the result of habits engendered in the discursive power. If we may be descriptive for a moment. The external senses bring in data which eventuate into a phantasm. This phantasm is "judged" or "estimated" or "evaluated" by the discursive power as either "good" or "bad".<sup>10</sup> The discursive power "comprehends" concrete relations of concrete "goodness" or "badness", i.e. usefulness or harmfulness. In a manner of speaking, the phantasm that is present from the external data gets a label from the discursive power as to its attractiveness or unattractiveness. As a result a child will be attracted towards those phantasms or objects that have a favorable "evaluation" and he will move away from those phantasms or objects that have an unfavorable "evaluation". This "evaluation" is the learned link between the experience and the eventuating phenomenistic response.

Most of these early responses are non-conscious and become habits. After repeated similar "estimations" or "evaluations" on the external sensory input, the primitive discursive power autonomously estimates in a similar way, i.e. there is a relatively permanent quality in this discursive power perfecting it by way of giving it more determination or specification — an operative habit.<sup>11</sup> As the child grows older and the central nervous system develops to the extent where it can support full rational activity, the intellect can have an effect on the discursive power. At this level old habits may be broken and new habits generated. However, it may be that many habits at the interior sense level are nonconscious and remain so, thereby not being available in their present state for the intellect's awareness. This combination of discursive power evaluation (and subsequent habit) upon images is the font at the sensible level of bias and prejudice<sup>12</sup> and the basis for a fundamental attitude.

<sup>10</sup> The words are set off in quotation marks because obviously a non-intellectual power has no power to truly judge, etc. or to know what is good or bad as such. Animals can sensibly know *relata* but not formal relations.

<sup>11</sup> Cf. George P. KLUBERTANZ, S.J., *The Philosophy of Human Nature*, New York, Appleton-Century-Crofts, Inc., 1953, p. 295.

<sup>12</sup> If a person has rigid and unquestioned evaluations which tend to conflict with

Could it be also that there is one fundamental attitude that is more fundamental than any of the others at the interior sense level? I would like to suggest that there is in the first years of a child's life the beginnings of a general response, at the sensible level, generated by individual responses to concrete incidents. Could it be that the major portion, or all, of the discursive power evaluations toward the particularized concrete be statistically favorable or unfavorable towards the various particularized concretes? If this is so, then fundamental attitudes may appear which range through the whole spectrum from attraction to distaste for *concreta* (matter).<sup>13</sup>

A child will rarely be "abstracted" or withdrawn from his normal material surroundings. What we are trying to get at, once given this constant material ambiance, is whether or not the child shows by his behavior patterns that he likes or is attracted to the "materiality" of his environment or whether by different behavior patterns he limits his explorations of the "materiality". If the child limits his explorations and seems drawn to relatively few objects, it would appear that he is acting from "estimations" of non-usefulness or non-attractiveness on the materiality confronting him. This is a relative thing, of course, since all children must have some involvement with materiality.

Extending this type of discussion, can we say that this fundamental attitude will perdure into later life? Since much of this attitude is not at the conscious level, I would maintain that it does perdure in varying degrees. If it does, it will affect a person's presuppositions and rational approach.<sup>14</sup> It would also seem that in theory it is

his surroundings, and when the images which are the grounds for these evaluations are hidden, unavailable to consciousness (surpressed), a more or less neurotic state is at hand. A major part of the psychoanalyst's program is to bring these "hidden" images to consciousness by various techniques in order to understand and/or correct the sensible estimations on them which eventuate in undesired action.

<sup>13</sup> It must be borne in mind that in dealing with what happens at the sensible level one has to "intellectualize" it to talk about it. I am not saying that there is some kind of abstractive feature in the discursive power that *ab initio* can abstract out the notion of matter and then react to it. What I am saying is that if one observes at some length a child's unreflective responses to concrete situations, the observer may be able to make a generalized (not universalized) estimate as to the child's relative tendency towards or away from matter.

<sup>14</sup> It is interesting to note Père Pierre CHARLES, S.J., in his article "Créateur de choses visibles" in his *L'Eglise Sacrement du Monde*, Belgium, Desclée de Brouwer, 1960. One of the root problems in theology is man's attitude towards matter. "Théologiquement parlant, nous voyons s'affronter deux conceptions radicalement différentes, et leur opposition porte avant tout, non sur la nature des choses invisibles,

possible to change this fundamental attitude by probing self-investigation and the "hard work" of supplanting the old sense evaluation. This can be done precisely because of the influence of the intellect on the discursive power. The intellect can direct attention to another aspect of the phantasm and gain further intelligibility. However, in the practical order, it seems difficult to carry out a change of *fundamental* attitude because of the time and energy it would involve, not to mention the radical changes ramifying from such a change. Unless the person's environment is such that it wars constantly against his own fundamental attitude, I find it difficult to conceive of a change in this attitude.<sup>15</sup>

Reflection upon one's own attitude can produce a judgment that he is drawn more or less than others to the world of the material. Teilhard de Chardin mentions in a letter to the General of the Society of Jesus, "Above all I feel that you must resign yourself to taking me as I am, that is, with the congenital quality (or weakness) which ever since my childhood has caused my spiritual life to be completely dominated by a sort of profound 'feeling' for the organic realness of the World."<sup>16</sup> It would seem from this statement and his other writings that his fundamental attitude was one of attraction to matter. On the other hand, we have Thomas Merton who says:

Those who are to become solitary, are, as a rule, solitary already.

The anguish of realizing that underneath the apparently logical pattern of a more or less "well organized" rational life, there lies an abyss of irrationality, confusion, pointlessness, and indeed of apparent chaos. This is what immediately impresses itself upon the man who has renounced diversion, he renounces the seemingly harmless pleasure of building a tight, self-contained illusion about himself and about his little world. He accepts the difficulty of facing the million things in his life which are incomprehensible, instead of simply ignoring them. Incidentally it is only when the apparent absurdity of life is faced in all truth that faith really becomes possible.<sup>17</sup>

mais sur le sens, la valeur, le caractère de la réalité du monde matériel. La première grande lutte doctrinale de l'Eglise n'a pas été contre les négateurs de Dieu, mais contre les négateurs du monde; et sa première victoire, aujourd'hui presque oubliée dans nos Sommes théologiques, a consisté à « sauver la terre »" (pp. 62-63).

<sup>15</sup> This does not seem too realistic either, since a person is by all odds going to assume a fundamental attitude that is among the many tolerated or supported in a culture.

<sup>16</sup> Pierre TEILHARD DE CHARDIN, S.J., *Letters From a Traveller*, New York, Harper & Bros., 1962, p. 42. This letter was written on 12 Oct. 1951 from Cape Town.

<sup>17</sup> Thomas MERTON, "Philosophy of Solitude", in *Disputed Questions*, New York, Farrar, Strauss and Cudahy, 1960, pp. 179-180.

Merton seems to tend to a position that the concreteness of life, the irrational, material side of life is not, really, worth the effort of involvement. He is prone to be solitary, "to be away from". His fundamental attitude has been instrumental in generating his reasonable position.

It might also be mentioned here that a fundamental attitude is more discernable in the area of action than it is from mere verbal report. Because of the nature of the cognitional process in man, i.e. the meshing of material aspect (phantasm) with spiritual aspect (agent and possible intellect),<sup>18</sup> different states are possible. What a man has subscribed to at the conceptual level, at the level of intellect, need not necessarily influence the level of action. A person may report something verbally (we are supposing this to be a reflection of the conceptual level) and yet perform at the action level in a manner that is not wholly true to what he verbalizes. Thus, for example, a man may say he intellectually subscribes to a withdrawal from the world (and we suppose this to be faithfully reported) and, yet, at the action level, we find him, over a period of time, to give evidence of really being quite involved with matter. Is he insincere? Not necessarily. It is probably more correct to say that he does have notional assent to his conceptual schema. Real assent would be possible only if his feeling evaluations in the concrete were consonant with his conceptual schema. Therefore, a man may have a fundamental attitude of non-attraction to the material and yet at the same time, have a conceptual conviction that the material is good and attractable. Depending upon how strong his fundamental attitude is away from matter will depend to what degree his assent moves from the notional to the real.

Obviously, then, the point I am trying to make is that a fundamental attitude, mainly on the sensible level, towards or away from the material, real concrete, is for the most part, unconsciously generated in a person at a very early age. It is rarely, if ever, radically changed, but may be always modified since there is a rational aspect (intellect) capable of influencing the major power concerned in producing this attitude, namely, the discursive power. I am suggesting also that as a

<sup>18</sup> For a discussion on the importance of the phantasm in the attaining of intelligibility see Frederick D. WILHELMSEN, "The Philosopher and the Myth", in *The Modern Schoolman*, 32 (1954), pp. 40 ff.

man's fundamental attitude tends so also will his theological emphases tend. If a man has a fundamental attitude that strongly draws him to the material concrete, he may tend more to an "Incarnational" approach in theology, towards an emphasis on the nature aspect of the nature-grace complement, towards a Christian humanism,<sup>19</sup> towards the use of words like "optimism", "intelligible", and "involvement", as opposed to words like "abyss", "absurdity", and "irrational".

It is possible to view ordinary everyday action of men, whether this ordinary action be actual theologizing or action at a more immediate practical level, and achieve some idea of the person's fundamental attitude. The point being that in general a man's fundamental attitude is discernable from his actions. William F. Lynch, S.J., speaks of five "theological" attitudes towards the finite. He says, "Whatever the self is seeking in its interior life [...] it cannot help taking certain attitudes, forming certain judgments in an immediate, spontaneous way, toward the images of limitation it experiences."<sup>20</sup> His own attitude toward these phantasms is to go in and through them, straight through the finite, to God. A second attitude would be one by those who exploit the real — they bounce off the finite into the infinite, the trampoline theory of reality.<sup>21</sup> A third attitude is that of a "psychologism", of those who rebound off the real back into the self. This attitude would find its theological counterpart in liberal Protestantism wherein dogma is replaced by symbols that function more for affectivity. A fourth attitude, the "double vacuum", is one that envisions no real connection between heaven and earth. The person touches the real but recoils in a second movement to the world of the infinite in an unrelated motion.<sup>22</sup> A fifth and last attitude is that of the modern existentialists,

<sup>19</sup> For an example of the type of Christian humanism I mean, see W. Norris CLARKE, S.J., "Christian Humanism for Today", in *Social Order*, 3 (1953), pp. 269-288.

<sup>20</sup> William F. LYNCH, S.J., *Christ and Apollo*, New York, Sheed & Ward, 1960, pp. 7-12.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> "This imagination penetrates, at least to some degree, into our human flesh and environment; then it recoils, with the weight of some emotion (and judgment) such as disgust, boredom, or anger, and flies, in a second movement that is unrelated to the first and constitutes an act of rebellion and escape, into a tenuous world of infinite bliss. It is as though the imagination were divided into two parts, each making a separate movement. On the one hand it plunges down into human reality with the attitude, and perhaps the wish, that such reality may be hell; on the other hand it plunges back up into heaven and ecstasy, though in this case too by what means, literary or human, we know not" (LYNCH, *op. cit.*, p. 10).

the "facers of facts". They find no forms in reality to which they can relate cognitively, therefore the world is really absurd. The good thing for these persons is to face absurdity with courage, be authentic, have nerve. When the absurdity of the real is seen (because of their inability to relate cognitively) the sincere thing is not to flee and cry "god", but to remain in the situation and affirm absurdity since that is all one really knows.

To what extent does a person's fundamental attitude "determine" his position? History suggests many correlations between psychic attitude and a man's rational position. William of Occam, for example, the noted Franciscan philosopher, was a theological fideist. Was his fideism connected with his being a Spiritual,<sup>23</sup> i.e. one of a group of Franciscans who during his time were noted for their emphasis on the supernatural, strictness of observance and especially for extremism with regard to poverty? And what of Mani, founder of Manicheism? He comes down to us as having a twisted right leg. M. Puech asserts that this infirmity renders certain sides of Mani's moral character more intelligible.<sup>24</sup> The metaphysical pessimism of Schopenhauer can be explained by psychological factors according to Paul Siwek, S.J.<sup>25</sup> Schopenhauer was "a very sensitive lad" who experienced abnormal cutaneous sensations. It appears that his philosophical pessimism is the result of a systematization of his prior practical pessimism. Sir Herbert Read remarks that in the history of art an unconscious feeling of trust in nature produced naturalistic or realistic art. An unconscious feeling of mistrust of nature has resulted in abstract art.<sup>26</sup>

In the Thomistic system it is commonly held that the agent intellect acts as a principal cause and the material phantasm as an

<sup>23</sup> Cf. David KNOWLES, *The Religious Orders in England*, Vol. II, Cambridge, University Press, 1955, pp. 81; 95.

<sup>24</sup> Henri-Charles PUECH, *Le Manichéisme*, Paris, Civilisations du Sud, 1949, p. 35. Cf. also Puech's footnote No. 271, p. 152, where after making some references in general to the expressions of *angoisse* and horror in Manicheism and in other gnoses, he says, "Je crois [...] que le sentiment ainsi éprouvé du caractère mauvais du monde et de la condition humaine est ici essentiel et qu'il précède — psychologiquement ou dialectiquement — celui de la transcendance tenu par cet auteur [M<sup>116</sup> S. Pétremont] pour l'élément primaire ou primordial de la conscience gnostique ou dualiste."

<sup>25</sup> Paul SIWEK, S.J., *The Philosophy of Evil*, New York, The Ronald Press, 1951, p. 166.

<sup>26</sup> Herbert READ, *The Philosophy of Modern Art*, New York, Meridian Books, 1957, p. 260.

instrumental cause in the production of intellectual knowledge. The intelligible species is the result of the agent intellect "working through" or on the phantasm. One's real assent to this philosophical analysis of knowledge may express itself in one of several ways; there may be an emphasis on the agent intellect, an emphasis on the phantasm or a perfectly balanced emphasis on both. There are those who stress the principal cause (agent intellect) as the element of real value in the effect (intelligible species), emphasizing that the phantasm is merely an instrument.<sup>27</sup> On the other hand, there are those who stress the instrumental cause and insist that, although it is an instrument, its own specific nature must be given due regard and it should not be spoken of as if it were really an obstacle to knowledge.<sup>28</sup>

I suggest that a man's fundamental attitude (not his conceptual framework) is the real key in his stress on either the agent intellect or phantasm in the generation of knowledge. If a man's general fundamental attitude is one of relative disinterest with the concrete, material thing, could it be that he would be more inclined to stress the agent intellect's role, the principal cause's role, the role of the spiritual element? Contrarily, would not a man's fundamental attitude of attraction to the concrete, material thing be the real key to his stressing the role of the phantasm? For some writers on epistemological theory it appears that the intelligible species is virtually, not potentially, in the agent intellect and therefore the phantasm's importance could be taken in a more minimal sense.

Using the Incarnationalist-eschatologist characterization, it is obvious that there are many "agent intellect-epistemologists" ranged among the Incarnationalists.<sup>29</sup> I would maintain that the "phantasm-

<sup>27</sup> Joseph Donceel, S.J., is one who would maintain this agent intellect emphasis. He includes Maréchal, Karl Rahner and Defever among others in this camp. Donceel would maintain that certain American Thomists are overemphasizing the empiricistic aspect of Thomism (cf. DONCEEL, "A Thomist Misapprehension?", in *Thought*, 32 [1957], pp. 189-198).

<sup>28</sup> It is true that God needs no phantasm for His knowledge, and it is true that part of the human condition is that man must use phantasms. However, it is equally true that this is precisely the way in which God has created human nature—a body-soul amalgam, not body *and* soul. Starting an epistemology of how man knows with presuppositions (which may be explicit) as to how God knows could possibly not reflect human experience adequately.

<sup>29</sup> It seems clear that "eschatological" thinkers would tend to be more "agent intellect-epistemologists". The mental word (*verbum*) is a production of the spiritual power (intellect) and not of sense powers. Therefore, one would expect the eschatologist

epistemologists" would find it more difficult to integrate themselves towards an eschatological emphasis because of their very investment in the material. If this be true, could there perhaps be two general types of "Incarnationalist"? Could we say that there is an Incarnationalist whose fundamental attitude is one that is disinterested, more or less, with the concrete material, and also that there is the "hard-core" Incarnationalist whose fundamental attitude is attraction to the concrete material?

Perhaps the "agent intellect-epistemologists" (with a "disinterested" fundamental attitude) come to a realization (real assent) of the goodness and worth of matter through an intellectual, and therefore conceptual, discipline, e.g. theology. Perhaps the "phantasm-epistemologists" (with an "attraction" fundamental attitude) have a natural "feeling" for matter and therefore can justify the goodness and worth of matter with any conceptual discipline that would deal with the problem of matter, i.e. philosophy or theology.

Could it be that the one individual sees the goodness of matter only in that Christ Himself became Incarnate with it, while the other person, although seeing this and assenting to it, also has a knowledge that even if Christ had not become Incarnate, matter would still be good and of worth because of its philosophical justification at the real assent level? For want of better terminology I call these two types of Incarnationalism theologico-theological Incarnationalism and philosophico-theological Incarnationalism.<sup>30</sup> Both are ultimately influenced by the individual man's prior fundamental attitude. The theologico-theological Incarnationalist may tend to involvement in the material from a theological viewpoint. He will, of course, verbalize philosoph-

to stress the word side of the phrase "Word Incarnate". Cf. THILS, *op. cit.*, p. 58: "Et même, — pour rester dans la logique du Verbe Incarné, — les chrétiens d'incarnation devraient se rappeler surtout et avant tout que le Christ est aussi réellement « Verbe » qu'il est réellement « incarné ». Il est le Verbe divin parmi les hommes, ce Verbe par qui tout a été fait, qui a assumé la nature humaine, qui lui a donné son être, son agir, sa perfection surnaturelle, son « sens » chrétien. C'est le « Verbe » qui s'est incarné !"

<sup>30</sup> I term both of these "theological" because both positions affirm that matter does take on a greater value since Christ Himself has become man. The "philosophico-" or "theologico-" prefix is an attempt to distinguish the reaction to the "double goodness" of matter, i.e. for the philosophico-theological Incarnationalist there is over and above the affirmation cited above, a real assent to the goodness and worth of matter just on philosophical grounds.

ically that matter is good, but a fundamental attitude displayed by actions in the concrete may belie this notional affirmation. This type of Incarnationalist does become involved in a Christian humanism, but it is more from the point of view of "saving souls" than "saving men".<sup>31</sup> He may involve himself in the work of social reform or other human institutions that have a more direct line with the salvation of man's spirituality. He is involved, however. The second type of Incarnationalist, the philosophico-theological, is not only involved; he is immersed. He, too, is interested in social reform so that man may be saved; he, too, is interested in human institutions. The characteristic difference between them might be a matter of emphasis in the use of human institutions. The theologico-theological Incarnationalist may use the human institutions more *as if* they were pure means, rather than as strict intermediate ends for the salvation of men. The philosophico-theological Incarnationalist may use human institutions as ends in themselves to be further ordered, not to be trampolined off to the infinite, but to be *gone through* to the infinite. It would seem more likely, too, that the philosophico-theological Incarnationalist would be more interested in cultural things further removed from the direct salvation of souls, e.g. physical and earth sciences, biological sciences, technology, the business world, contemporary drama, contemporary music, etc.

In conclusion, then, we have a distinction between eschatologists and Incarnationalists in general and between theologico-theological Incarnationalists and philosophico-theological Incarnationalists in particular. These distinctions are primarily those of emphases — in reality there is a shading among individuals from one to the other. However, we have tried to probe around and see if, experientially, the key to the generation to these "positions" is not due to a prior fundamental attitude, and more specifically, a general fundamental attitude of "attraction" or "disinterestedness" to the material concrete singular.

George B. MURRAY, S.J.,  
West Baden College.

<sup>31</sup> CHARLES, *op. cit.*, p. 72: "L'Eglise elle-même ne cherche pas seulement à sauver des âmes mais à sanctifier les hommes, et les choses."

# *The German Republics*

---

## I

The English-speaking world has not always known what it should of the existence and development of the various German republics that have come into existence since the collapse of the Hohenzollern monarchy in November, 1918. They have paid heavily for their ignorance. To-day, as the Germanies continue to evolve at the forefront of European reality, it is not amiss to review the relevance of the past two generations of German history, particularly the republics of Weimar, the Third Reich, and Bonn.

It is rather easy to forget that, despite the thousand-year history of the German people, their existence in a modern nation state is actually shorter by a few years than that of such another relatively young country as Canada that still has not celebrated its centenary. The First World War brought to an end the Empire called into being by the efforts of Prince Bismarck in January, 1871. The successor state of the Weimar Republic in its turn lasted only fourteen rather troubled years, until superseded early in 1933 by the Third Reich of Adolf Hitler.

The name Weimar stuck to the postwar republic because the National Constituent Assembly met in that quiet town in central Germany, some distance southwest of Berlin. Weimar had historic associations with the humane tradition of the eighteenth century, and especially the great literary personalities of Goethe and Schiller. Here it was hoped that the legislators could work calmly away from the turmoil of revolutionary Berlin, and in a freer atmosphere than some provincial Prussian town might have offered. The legislators worked a year to draw up a constitution incorporating what they saw as the best features of constitutions in other Western states, but with many new ones added as well, to make provision for the mass democracy of an industrial age. For example, proportional voting permitted more accurate reflection of the voters' wishes than in the gerrymandered

electoral arrangements of most English-speaking states. Country areas could not artificially dominate cities, or vice versa. No vote failed to benefit the party of a man's choice. Plebiscites, referendums, and the device of the popular initiative allowed for occasional direct intervention of the voting citizens in the processes of government. The constitution was carefully drawn up, sensitive to the electorate, and modern. Yet it failed to give Germany what was intended — a progressive democracy — not because of inherent flaws in itself, but because of the failure of the population to accept the new state and to make its ideals their own. When the going got tough, the citizens deserted it by the millions. Not enough Germans really understood democracy. Not enough Germans really wanted democracy. Systematically in elections as the republic's problems mounted, the citizens democratically voted for individuals and for parties who offered non-democratic and anti-democratic solutions. In 1918, while no one fought to preserve the crumbling monarchy, at least many lamented it. In 1933 similarly few stood up to support the faltering republic, but by contrast few lamented it until it was too late. If we are to understand the reasons for the strength of Adolf Hitler and his National Socialist — Nazi — group in the 1930's, we must offer an explanation for the weakness of the Weimar Republic almost from its inception.

It must be remembered that the republic came into existence at the end of a lost war, and in many minds was always associated with failure and hard times. The mutiny in the German navy, the collapse of the monarchy and the flight of the emperor to the Netherlands, the riots and revolutionary threats in Berlin and other cities, the setting up of a provisional government, and then the armistice, and end of the unsuccessful war — all these events came to the uninformed and unsophisticated masses as a disagreeable and shocking surprise. These events followed too quickly for an unprepared nation that had unwittingly and harmfully believed too much of its own propaganda. Food and other essential supplies were in distressingly short supply in the last months, it was true; but, it was reasoned by the optimists, the army was already organizing the occupied Ukraine as a German breadbasket. Allies were falling away exhausted, it was true, but, it was reasoned, so had the major enemy in the East, Russia. The

offensives of the German army in the West had shown few results and the loss of life was appalling, as was also true. Yet the Supreme Command issued confident statements still, and no enemy soldier violated German soil by his presence even as the German government sought peace terms.

In that situation it was not hard for the military commanders to help nationalists raise the cry of a "stab in the back"—the basis of a myth that held that Germany was not defeated because of Western strength, but because the German state had been sabotaged in its war effort by war profiteers, by Socialists, and by foreigners, especially by Jews whom many Racists now denied were citizens like other citizens.

The people who thought in these terms were not numerous enough to dominate all the elections of the Weimar Republic. For a decade most votes went to Liberal, Democratic, and Democratic Socialist parties. But a substantial minority always continued to support the ultra-nationalists and the super-patriots of the right. And there was always a significant undercurrent of support for the radical left, the Communists, who wished to create a Soviet Germany after the pattern of Lenin's, Trotsky's, and Stalin's Russia. These opponents of the far right and far left were by no means the loyal opposition with which a functioning democracy could work. They were dedicated to the destruction of the constitution, of democracy, and, in some cases, the economic and social order. The democratic Weimar state tended to tolerate these many destructive forces within its borders more than it could safely do. The fateful aspect for the republic was its failure to develop *this* essential for a healthy democratic state: that is, the peaceful debate between those in office and the loyal opposition. Too often subversion was tolerated or treated lightly on the one hand while, on the other, constructive and creative criticism was brushed aside with bitter and unjustified recriminations. Within the parties, too many men were willing to sacrifice the good of the whole to their pet ideas, and too few willing to make honourable compromises for the sake of useful, working agreements. And so the party system, basic to democracy, never functioned well in the postwar German state.

The vacuum was filled by at least two forces. One was the army. The other the presidency of the republic. Except for the first years

of the republic, both were closely identified in the person of Field Marshal Paul von Hindenburg. It was a telling commentary on the republic that in the first direct election for the presidency in 1925, the man chosen was Hindenburg, field marshal and last commander-in-chief of Germany's armed forces during the war — aristocrat and royalist to the core, stolid, unimaginative, old, but a splendid figure of a man still, an embodiment of nationalist ideals and traditional notions of honour. He replaced the Socialist Friedrich Ebert who died in office — a judicious and intelligent representative of the new era, yet scorned by the snobs for being a saddlemaker's son, a self-made man, elected president not by the people directly but by the National Constituent Assembly in Weimar. The potential of that office was great. When Parliament deadlocked in 1930, President von Hindenburg lent his emergency reserve powers to a distortion of the constitution. The resulting presidential régime signaled the final breakdown of the democratic republic.

The army remained as a power within the German state, difficult, almost impossible, for the civilian authorities to control. It acted as a potent pressure group behind the scenes. It threatened to upset any government that did not continue rearmament, whether by legal or illegal means. During an attempt by some military men and nationalist civilians to overthrow the government in 1920, the army withdrew for a week to watch developments, but would undertake nothing. "Troops do not fire on troops", said General Hans von Seeckt, for that, he implied, would undermine the confidence on which military discipline and excellence were based. With government approval the army undertook training of its men not permitted by the peace agreements, primarily training in the use of tanks and aircraft. Much of this was carried out in the Soviet Union, with the help of the Soviet government. And indeed the German governments were not well informed on what was going on. In the last crisis years of the Weimar Republic, the attitude of key military men could make and break governments. The inability of the republic to settle the problem of military-civil relationships was clearly another mortal flaw of the state.

However, the economic failures of the state are the ones that have usually come in for most attention. Under the tough Versailles Treaty,

Germany was in for an enormous burden of reparations to pay in cash and in materials. So large was the amount to be that the peace-makers were unable to come to an agreement in 1919. Germans did not know for a few years just what it was they were to pay. By then the sum, though still huge, had been revised considerable downward, and some of the Allies, notably Britain, had doubts about the wisdom of reparations in any case. France and Belgium had none, on the other hand, and, when Germany fell behind in the delivery of some shipments of lumber and coal in 1923, they sent military forces in to occupy the whole of the rich industrial Rhineland. The German government of the day decided to fight by passive resistance. The cost of the effort was the complete destruction of the country's currency. Within weeks the mark was valueless, and with it the cash savings, the pensions, the insurance policies, and the investments of countless citizens. Many more people lost than gained by the financial calamity. They could not make up their losses in the few good years that followed from 1925 to 1929. When 1929 brought with it the beginning of the depression that eventually put millions on the dole, the nation seemed to many to be shaping up for class warfare almost on classic Marxist lines.

Yet other countries in the Western world that were sorely hit by the depression found that their democracies had reserves of strength more than enough to withstand the tests of economic dislocation and of class bitterness.

In Germany, by contrast, there were more powerful forces long at work to exploit the many divisions of the people, in order to break down the system and replace it by something else. The Communists gained huge chunks of votes in the elections after 1929, though not as fast as the Nazis. Both were the most rapidly growing elements in the state, and frequently clashed with each other in street battles. In these the police and military usually showed themselves neutral in favour of the Nazi black and brown shirts. As for the Communists themselves, they were under orders actually to encourage the Nazi growth. This was to be a further softening-up process, part of the bourgeois decline just before the final revolution of the workers. But in their belief that they could use Hitler to their own ends, the

Communists were as mistaken as the many other people who lent the Nazis a helping hand in 1932 and 1933.

## II

The Third Reich, the régime set up by Adolf Hitler and his National Socialist movement in 1933, fell considerable short of its aim to rule Germany and the world for a thousand years. It spanned a relatively short time as eras go, less than seven years of peace, and less than six years of war. Yet the world will not soon forget those thirteen years. While the fourteen troubled years of the preceding Weimar Republic seem lost still in obscurity, the thirteen years of the Hitler era stand etched, or seared, in the consciousness of those who lived through it. And the spectres of the age haunt those too young to have personal memories of it. And we all live with the legacy of that period, the cold war, that has made the ordinary relations of states tense and explosive to a degree men before could scarcely have imagined possible.

Hitler and his National Socialist movement grew from destructive forces in society. They fed on the hatred of classes, on the resentments of race, on the lust for blood, on the enjoyment of cruelty, and on many other inherently barbaric and primitive characteristics that lurk not far below the surface in our cultured society and specialized civilization. The Nazi phenomenon is not something purely German; such tendencies can be found in other Western states. However, in Germany the cult of race and violence found particularly fertile ground.

The experience of the First World War, the frustrations of the Revolution following, the machinations of the disloyal opposition in the Weimar Republic — factors like these form the background of the first years of the Hitler group. In the 1920's it was only one of a score of competing conspiracies on the extreme right that shared a common outlook: rejection of established values, rejection of doctrinaire theories, hatred of the middle class and aristocracy (though they were themselves mostly members of those classes) and a mystical adoration of blood and violence. Hitler's party called itself the National Socialist German Workers' Party: its programme included a number of social, and indeed socialist, measures. Yet it was soon

realized by members, sympathizers, and prospective sympathizers, that doctrine and programme really meant relatively little. What the group was could be seen rather in the style of action it adopted, and the style of action proposed in its leaders' speeches and promises. What developed was no ideology, but a doctrine of action for action's sake. The monarchists somehow felt they might get a monarchy out of a Nazi state. The industrialists expected protection of their interests against Communism, while some Socialists, on the other hand, thought that at least the economy would be more rationally planned in a National Socialist society, and that private property would be severely restricted. Some extreme left-wing persons, Communist in sympathy, but suspicious of the international character of Communism, took to a doctrine of National Bolshevism which they thought could be fulfilled through the Nazis. Some old line army officers expected military values to be protected in a Nazi state, whereas most young men organized in the brown-and-black-shirt fighting organizations of the Nazi Party expected rather that they themselves would replace the class army of an outmoded era. Thus Hitler and his organizers proved themselves in the decade before 1933 to be masters of the artful equivocation, to be *that* phenomenon of *all* things to *all* men to an astonishing degree. Hitler came to power in the midst of the economic crisis of the depression, in which millions seemed hopelessly out of work (though hardly more so than in Britain, France, the United States, and other countries of the Western world). He came to power because of the relentless planning and conspiring of his own group, in the first place. He came to power, too, because of the ability and ruthlessness of the Nazis in their plans to take over. But he and his men would not have succeeded if the respectable elements of society had not helped him to power. Some important industrialists after 1928 financed his operations. Military leaders tolerated the Nazis or encouraged them. At the same time the circle of advisers around the senile President von Hindenburg decided to take a chance on Hitler the rabble-rouser, with the idea that they would be able to control him, and that power would create responsibility. But most important of all were the millions of votes that the Nazis received in 1930 and in all succeeding free elections until 1933: they did not acquire an

absolute majority — no party in the German Republic ever had — but they were with popular support the strongest single group. We must not forget the large element of choice the German people in 1933 still had to determine their destiny. A year later, and for the next twelve years, they no longer had that choice.

Within months in 1933 Germany was transformed from a nation under the rule of laws to a nation under the rule of men, subject to the absolute and arbitrary desires of a despot: Adolf Hitler, the Führer. In the Reichstag Hitler was voted absolute power in an emergency enabling law. Only the Socialists refused to support the legislation. The Communists had already been excluded from the House. As Hindenburg lay dying in 1934, Hitler prepared to combine the offices of President and Chancellor in his own person as Führer, that is simply as leader of the German, the "Aryan" race. The army prepared to take an oath of personal allegiance to this Führer, who assured them of their place in the Third Reich. As a token of his good faith he undertook to eliminate the opposition in the party, many of them advocates of a new Nazi army, during the famous night of the long knives, the blood purge of early summer that same year. Citizens who might have been troubled by the ambiguous explanations of those murders, set aside their misgivings as they thrilled to the way their Leader spoke up to the enemy, the West: to Britain, France, and the United States. The German army was placed on a war basis. The Rhineland was reoccupied by armed forces in 1935 in defiance of the Versailles Treaty. Men were being put to work as the factories retooled to produce the weapons of war. And the unemployed everywhere were being organized in productive work battalions, enthusiastic with a fresh sense of purpose. All was not satisfaction, but the majority suppressed second thoughts about the dictatorship with the weak excuse that you don't make omelettes without cracking eggs.

There were indeed signs of cracks. The army, for one, was outraged by Hitler's insults to many of their finest. Nazi officers were systematically favoured ahead of more competent candidates for promotion. The signs were that the army might not be able to continue as a virtual state within the state. Moreover, the General Staff felt that Hitler was pressing them headlong into a major war before they were

in a position to win. The first major conspiracy to overthrow Hitler was formed in 1938, but never put into operation. The amazing string of foreign policy successes that Hitler was able to produce convinced the generals that their efforts would get little help at home or abroad. The Munich Conference, in which Britain and France abandoned Czechoslovakia, ended the military conspiracy for the time being.

The Nazi state was well aware of the dangers from disaffection in the population, among the masses as well as among special groups like the officers. Its counter-measure was the creation of the concentration camp. As an institution its function was to coerce the state's identifiable enemies wherever they could be found, and to rob them of their dignity as human beings. They were broken in body and mind, if not killed outright. As a symbol of terror and mystery the camp also served the function of a warning to the ordinary citizen of the untold consequences to the individual and his family of disloyalty to the régime. Moreover, the thousands of men in the death's head formations of the SS comprised a corps of fanatical and brutalized individuals dedicated, body and soul, to the control and discipline of the population by all possible measures.

Most outspoken opposition to the Nazi régime came regularly from the pulpits of the Christian churches. The Catholic Church was particularly alert to the dangers to human values inherent in Nazi doctrine and action. Unfortunately the Papacy attempted to tame the Nazis and to obtain some freedom of action for the clergy by signing a Concordat with Hitler in July, 1933. In this the Church was bitterly disappointed, as were others who thought they could educate the Nazis. In this revolution of nihilism, the Nazi activists were quick to exploit their advantages. To counter orthodox, as they said Jewish-tainted, religion, they organized a German Christian church to glorify an "Aryan" Jesus Christ. In this, and with experiments to revive some pagan German cults, they actually had no success. The Catholic and Protestant churches of Germany meanwhile continued to function, and to speak out against the barbarities of the régime. For this activity their clergy and supporters were jailed and executed by the thousands.

Actual attempts to overthrow the Nazi government were few, and came mainly during the war. They were possible mostly among

elements of the population that had some freedom of movement, and presumably freedom from scrutiny. Conspiracies were found typically among combinations of old aristocrats, officers, clergy, students, and high civil servants. One such conspiracy, this time of military men, came close to assassinating Hitler on July 20, 1944. In the aftermath the State Secret Police, the Gestapo, of Heinrich Himmler, rounded up most of the opposition whom they had for a long time been keeping under observation. Thus at a stroke some of the most promising talent and moral force for a postwar Germany was lost.

The efforts of a few thousand courageous, but isolated men could do little to overthrow the apparatus of a modern dictatorship. The thousand-year Reich was annihilated not by their efforts, but as the consequence of a lost war. The Nazi régime went into the war with fanatical enthusiasm, as into a crusade. Now its leaders faced the end in the spirit of a Wagnerian tragedy, the twilight of the gods, and prepared to consign their unworthy subjects to the flames. In the last weeks of the war Hitler and his court confined themselves to a fantastic bunker under the Wilhelmstrasse in Berlin. Hitler consulted his staff of astrologers, and received massive amounts of drugs to restore his shattered nerves. He sent commands to non-existent armies. He excommunicated faithless followers. And while preparing suicide for himself and his closest associates, drew up a legacy for posterity, the summary of his life's work: in his will the theme was again blood and race. The devil figure the Jew. The world was called on to complete Hitler's work of racial purification.

The incredible story of genocide, the extermination of more than six million Europeans in gas chambers, Jews foremost among them, is one shattering phase of the Nazi régime that can not be lightly told or lightly explained. Mainly because such a phenomenon could not be passed over or excused, the Allies had to invent such a tribunal as the one that met in Nuremberg after the war to pass sentence on war criminals. It ran into myriad difficulties because the state of international law was not up to the challenge presented by the planned destruction of human life on such a scale. The residue of guilt from the Second World War was too enormous to be easily purged by the operations of an *ad hoc* tribunal.

The uneasiness of those days is still with us. Not only the guilt of the Hitler era, but the only half-suppressed feeling that we are not yet finished with Nazism, or related movements, in our modern world.

### III

At the end of the Second World War as the German state was on the point of collapse, the Allied powers determined that all legitimate government in Germany was also at an end, and prepared to carry on the war to its ultimate and logical conclusion. That is, they moved to occupy and to govern Germany and German-held territory with the intention of cleansing society once and for all of the Nazi pestilence that had caused the world untold sorrow. They hope to rehabilitate the population, and to establish the basis for a lasting peace. The occupation régime was the work primarily of Great Britain, the United States, and the Soviet Union, to which De Gaulle's Free France was added as a courtesy. It lasted from May, 1945, just over four years until September of 1949 when the occupation régime was succeeded in the British, American, and French zones by the Federal Republic of Germany, and in the Soviet zone by the German Democratic Republic. Thus in a few short years the configuration and meaning of Germany in the world were greatly altered. The trials and tribulations of the German population are part of the whirlwind they reaped for what they sowed in the previous generation of the Weimar Republic and the Third Reich. Their suffering was more than matched by the cost of the Second World War and its aftermath to the rest of the world.

Germany entered the war a mighty unitary and expansive state that had easily realized the major aims of the nineteenth-century Pan-Germans. It came out of the war with its sovereignty broken, its unity lost and, with that, much of its territory in eastern Europe. It ended the war no longer a major power, but the pawn of the major powers in their own ferocious cold war struggle. Besides, while Germany declined in relative importance in Europe, Europe was also less important in the world.

The Allies managed in 1955 to sign a peace treaty with one portion of Germany, namely Austria, whose incorporation into the Reich in 1938 they did not recognize. Other major changes were made in

German territorial structure without final agreements. Thus East Prussia was divided between the Soviet Union and Poland. Poland ceded some of its eastern territory to the Soviet Union, and was, in its turn, compensated by German territory westward to the line formed by the Oder and Neisse rivers. Danzig, the famous disputed city in the equally famed Polish Corridor, has long since become Gdansk and the Corridor only a memory. The German populations of these territories were for the most part expelled under harsh circumstances. The few Germans left could remain only under the condition of abandoning their German cultural identity — not only their cultural past, but their very names, and language. German architecture was kept where it existed, but all else was Polonized or Russified. Even the graveyards were dug up and transformed in an operation worthy of George Orwell's *1984*. Much similar treatment was accorded the Sudeten Germans in Czechoslovakia.

While we do not condone the new barbarities of man to man in the immediate postwar period, we can not be surprised if European populations took out their feelings on their recent tormentors, nor if they decided against allowing Germans to live in their midst as self-conscious minorities. Of such large minorities only the residents of the South Tyrol remain, far from content and docile citizens of their Italian state.

Nor should we be surprised if the tens of thousands of refugees from the East represented for a time the most vociferous and potentially politically extreme, even war-mongering, elements in Western Germany. Yet no fair observer would say that the course of the West German Republic has been significantly affected by the extremes. More impressive by far has been the steadiness of the Federal Republic since its origin in September of 1949.

The Federal Republic of Germany, created out of the three western occupation zones, is a democratic state just as, ironically, the German Democratic Republic that was formed from the Soviet occupation zone is a Communist state on the model of the iron-curtain satellites. The political fate of the population has been determined by the arbitrary lines of the occupation. This is emphasized all the more by the curious status of Berlin which, in small, reflects the dilemma of the greater

divided Germany. The divisions of Berlin and the greater Germany were originally intended only as temporary wartime arrangements. But, a mutually satisfactory peace — satisfactory, that is, to the victors primarily — has been impossible to obtain. And so the temporary conditions have all but become permanent. One has to be an optimist indeed to think that the problem of German unity can be solved while the basic East-West clash remains unsolved in the world.

The Federal Republic represents a consensus of free political opinion in West Germany. The Allies allowed Germans to reconstitute their sovereignty on a genuine basis, reserving for themselves only their inherent responsibilities for an ultimately united state. The republic allows much regional autonomy, and attempts to avoid the constitutional flaws of earlier Germanies. It attempts to safeguard the democratic rights of individuals and parties as far as these can be guaranteed by constitutions, laws, and courts. There is no question but that the new state is handicapped by its legally temporary character. Bonn, the birth city of Beethoven, is only the provisional capital of the nation. Berlin, the actual capital, is technically a separate city state. The population of the Bonn Republic is more than 50 million people. But they find it impossible to ignore the more than two million in West Berlin, the million in East Berlin, and the 19 million living under the Communist régime centred in the Berlin suburb of Pankow.

The East and West governments do not recognize each other. Relations of families and individuals, east and west, have been difficult, almost impossible. Yet even here the ties have not been entirely lost. And the governments that do not recognize each other nevertheless have dealings on a daily basis, conclude working agreements, and carry on considerable amounts of trade. Still, the Bonn government will not allow direct diplomatic relations with any state that recognizes the German Democratic Republic, with one notable exception. The Federal Republic does accept an ambassador from the Soviet Union which was responsible for creating the eastern Germany, and itself maintains an ambassador and staff in Moscow.

The Bonn Republic has shared fully in the impressive economic recovery of Western Europe since the war. Until recently one heard

frequent references to the "economic wonder" of West Germany, that also until recently showed one of the fastest growth rates in the world. The growth has meanwhile slowed, and the wonder-child to-day is Japan. However, the German economy still shows a buoyant 6% annual growth, and is fortunately placed in the midst of the European Economic Community that is making history in bold strokes.

The Bonn Republic, under the leadership of Konrad Adenauer, its chancellor from the beginning until the autumn of 1963, did not hesitate to pool important aspects of its young sovereignty in international co-operatives like NATO for defence, and like the Coal and Iron Community for those commodities, and most especially the European Economic Community—the Common Market. Without West German participation those and other basic international co-operative ventures would surely have faltered, or never have come into being.

A historic decision of recent months is the Franco-German alliance designed to seal the reconciliation of age-old enemies. Despite the many pros and cons regarding the alliance at this particular time, it would be hard to deny that the Rhine as a frontier to-day is as open and peaceably inviting, as the frontier to the east is menacing.

The Bonn Republic is now as old as the ill-fated Weimar Republic, though the resemblance is slight. Of course, one can find continuity in German history still as well as remarkable change. The continuity includes some elements of the worst as well as the best of society. Yet despite the persistence of the unfortunate past in some dark corners, and the frequent recurrence of unpleasant and embarrassing incidents to raise questions and doubts, I cannot agree that the new Germany is based on the old Nazis. We may be astonished to observe how some members of the press were treated in the treason proceedings against editors of *Der Spiegel*. But the criticism was as vocal and widespread in the Federal Republic as abroad. It brought about the fall of a minister, and a shake-up of the cabinet. We may well have had doubts about certain aspects of Konrad Adenauer's "chancellor" democracy. But that chancellor, who has done much for his country as even the opposition allows, has stepped down in favour of a successor

not of his choosing, indeed chosen much despite the Old Man's will by his own party.

What roots West German democracy has struck can ultimately be determined by its success in weathering the test of crises and of time. At this juncture it would be premature to speak with over-optimism or over-pessimism.

We must not forget the extent to which to-day's Germany is composed of a scarred society, hurt by the trauma of its not distant past. Even though more than half the population was born after 1928, it is not necessary to have been an adult in the Third Reich, or even to have lived in it, to be personally affected by that era. There is a tendency in the West to seize on some of the less attractive symptoms of a society struggling to establish itself as a democracy, while at the same time ignoring the broad lines of development of the whole society. Grand Admiral Karl Dönitz, Hitler's successor as German Führer at the end of the war, was in December, 1962, invited by a secondary school teacher to talk to upperclass boys about his role in recent German history. It was no doubt wrong for the teacher to have exposed his unprepared and unsophisticated youngsters to what amounted to a Nazi demonstration. The public outcry was immediate. Similarly with other Nazi manifestations; the society at the moment seems quite capable of bringing forward its own correctives.

In the West German experience to date there are many lessons for citizens of other democracies. The state must learn to cope with the shame and sorrow of its past. It can with its own strength, together with its friends in an inter-dependent world, go on to provide a better life for the present generation, avoiding many of the fateful errors of recent history. The prosperous state soon learns that happiness does not come automatically with wealth, and that sovereignty as an end in itself is a long archaic concept. Citizens of the Bonn Republic, for all their many shortcomings, and inadequacies, and frustrations, seem in our day to be striding ahead in creative ways.

Lewis HERTZMAN,  
University of Alberta.

## Joseph Joubert et le culte public

---

Le vrai — le bien — le beau : voilà les trois aspects de toute réalité qui parlent à la nature de l'homme. D'ordinaire, l'homme qui est né dans la foi catholique apprécie surtout le vrai et le bien de sa religion. Il ne s'arrête pas souvent à contempler la beauté dans laquelle il baigne. Par exception, Joseph Joubert croit à une muse de la religion<sup>1</sup>, et il veut ramener tous les hommes au christianisme par les beautés qui en jaillissent. C'est le rôle qu'il reconnaît à Chateaubriand, par exemple, quand il écrit à M<sup>me</sup> de Beaumont à propos du *Génie du Christianisme* : « qu'il [Chateaubriand] ait pour seul but, dans son livre, de montrer la beauté de Dieu dans le christianisme... »

Que notre ami nous raccoutume à regarder avec quelque faveur le christianisme, à respirer l'encens qu'il offre au Ciel avec quelque plaisir, à entendre ses cantiques avec quelque approbation ; il aura fait ce qu'on peut faire de meilleur et sa tâche sera remplie. Le reste sera l'œuvre de la religion. Si la poésie et la philosophie peuvent lui ramener l'homme une fois, elle s'en sera bientôt réemparée, car elle a ses séductions et ses puissances, qui sont grandes. On n'entre point dans ses temples, bien préparé, sans en sortir asservi. Le difficile est de rendre aujourd'hui aux hommes l'envie d'y revenir. C'est à quoi il faut se borner, c'est ce que notre ami peut faire<sup>2</sup>.

Joubert compte sur Chateaubriand pour purifier la France « des restes du Directoire<sup>3</sup> ».

Pour sa propre part, il nous invite, dans ses *Pensées* et dans sa *Correspondance*, à méditer la beauté de la foi ainsi que le rôle de l'Église dans la vie publique. Ces mêmes sources nous révéleront l'attitude de Joubert envers sa foi catholique.

\* \* \*

<sup>1</sup> *Les Carnets de Joseph Joubert*. Textes recueillis sur les manuscrits autographes par André BEAUNIER, Paris, Gallimard, 1938, t. II, p. 685. — Désormais les renvois aux *Carnets* seront indiqués par l'emploi du chiffre romain pour le tome et du chiffre arabe pour la page.

<sup>2</sup> Lettre de Joubert à M<sup>me</sup> de Beaumont, 12 septembre 1801, citée dans Rémy TESSONNEAU, *Joseph Joubert Educateur*, Paris, Plon, 1944, p. 109.

<sup>3</sup> Paul DE RAYNAL, *Les Correspondants de J. Joubert (1785-1822)*, Paris, Calmann Lévy, 1883, p. 126-127.

Lorsqu'on a tout fait, dans la religion, pour satisfaire aux questions de la raison humaine, Joubert exige encore davantage : « Mais pour son imagination, pour ses espérances, pour ses craintes, pour ses habitudes ? Il faut que la religion soit faite pour l'homme animal et machinal, aussi bien que pour l'homme raisonnable et raisonnant. Où avez-vous vu [nous demande-t-il] beaucoup d'hommes qui raisonnent ou dans lesquels la raison domine ? » (II, 759). La religion parfaite doit être celle qui réunit les éléments proportionnés à tous les besoins de l'homme. La pierre de touche de cette perfection, selon Joubert, c'est sa beauté. C'est le signe aussi de sa divinité. « Dans les ouvrages de Dieu, les plus beaux sont non seulement ceux qui paraissent les plus propres à remplir leur fonction, mais ceux qui paraissent le plus divins » (II, 697). La beauté de la vie elle-même vient de l'immortalité de l'âme (II, 835), comme la beauté de la personne se fonde en grande partie sur sa vie vertueuse. La bonté de l'âme rend presque transparente la matière de son corps. « La dévotion embellit l'âme, surtout l'âme des jeunes gens » (II, 890). « La séparation de l'âme et du corps, ou de l'âme et des sens, est sensible dans le repentir, dans l'extrême respect (dans les enfants surtout). Aussi toutes les âmes sont belles alors. Aussi tous les enfants dociles sont-ils beaux de physionomie. Leur âme est seule en mouvement [... par] la piété » (II, 682).

Joubert voit que Dieu se cache dans les Livres saints comme dans le monde. « Il se montre dans leurs beautés et se cache dans leurs imperfections <sup>4</sup>. » La beauté des chants religieux est un écho de ceux du ciel. « Sainte Cécile chantait les louanges de Dieu; mais elle entendit les Anges, et elle se tut » (II, 592). Lire les psaumes avec l'intention de prier, c'est les trouver beaux (I, 141).

Aussi l'usage que l'Église fait des belles choses s'accorde avec la dignité de la religion et avec les besoins de la sensibilité de l'homme. « On peignit [d'abord] ce qu'on ne pouvait pas voir. On chanta ce qu'on voulait faire entendre à ce qui était loin. Sans l'idée de l'invisible et de l'inaccessible, les hommes n'auraient inventé ni la musique ni la peinture » (I, 464). Il faut donner des images aux hommes. « Si on ne leur en fait pas, ils s'en font » (II, 674).

<sup>4</sup> II, 881, 617.

L'architecture sacrée « doit tout porter de bas en haut. [Le] chœur, l'autel, tout doit être élevé, les ornements se terminent en pointe. Quant à l'entrée, il faut qu'elle quitte la terre, soit pour une montée ou une descente, l'un ou l'autre sont indifférents pour l'effet » (II, 635). « Comme on donne un piédestal à une statue, il faut en donner un à un édifice et surtout aux temples qui doivent, pour ainsi dire, être placés sur un autel » (II, 567). Mais Joubert exige que les ornements soient assez sobres pour laisser remplir la vraie fonction de l'édifice. Il dit en parlant de Saint-Pierre de Rome : on « n'y songe qu'au bâtiment; et il ne faut pas que le temple fasse oublier le saint » (I, 310).

Selon Joubert, la fonction des pompes extérieures de la religion, c'est d'encourager l'empire de la piété, cette poésie du cœur (I, 130) qui jaillit du génie religieux<sup>5</sup>. Il croit que la « piété donne des ailes à l'esprit », que « la piété est une espèce de génie<sup>6</sup> ». Rousseau a tort de se faire un mysticisme naturel. « Le mystique n'est à sa place que dans les idées et les sentiments religieux » (II, 726). « Il faut craindre de se tromper en poésie quand on ne pense pas comme les poètes, et en religion quand on ne pense pas comme les saints » (II, 811). Pour Joubert, la « Bible est aux religions ce que l'*Iliade* est à la poésie » (I, 151), mais il ne veut pas, comme Dante, mettre « le christianisme en poème » de peur « d'en perdre la réalité » (I, 341).

Joubert médite sur la part de Dieu dans le monde des hommes, « la part qu'il faut lui faire dans les affaires politiques, domestiques, civiles et morales » (I, 455). Quels rapports voit-il entre la vie publique et la religion même ? Est-ce qu'il envisage la religion comme une affaire tout à fait privée, un aspect de sa vie auquel on ne permet pas aux autres de toucher ? Pas du tout. Il « faut avoir *une religion* [dit-il] et non pas seulement *de la religion*; la piété n'est pas *une religion*, quoiqu'elle soit l'âme de toutes ». On « n'a pas une religion quand on a seulement de pieuses inclinations, comme on n'a pas de patrie quand on a seulement de la philanthropie ». On « n'a une patrie ou l'on n'est citoyen d'un pays que lorsqu'on se décide à observer et à défendre certaines lois, à obéir à de certains magistrats, à adopter

<sup>5</sup> I, 307; II, 660, 685.

<sup>6</sup> II, 666; I, 114.

de certaines manières d'agir et d'être » (II, 864). On doit aimer « la religion comme une espèce de patrie et de nourrice. Elle a allaité nos vertus, elle nous a montré le ciel. Elle nous apprend à marcher dans les sentiers de nos devoirs » (II, 542). Joubert est tellement catégorique à cet égard qu'il croit « plus dangereux de n'avoir point de religion que d'en avoir une mauvaise » (II, 641). Même la présence de quelques hypocrites religieux lui prouve que la religion existe (II, 910). C'est l'« hypocrisie de l'irreligion » qu'il faut craindre (I, 164). La religion n'a aucun besoin d'excuse dans la vie publique<sup>7</sup>. « L'opinion que les hommes ont des choses divines n'est la même ni dans tous les temps ni dans tous les lieux. Mais il faut que, dans tous les lieux et dans tous les temps, il en ait une d'arrêtée, de fixe, de sacrée, d'inattaquable » (II, 897).

Il va sans dire que le foyer doit être une école de piété, une de « ces écoles que l'on trouvait partout, jusque sur les vitraux des cloîtres et dans l'aspect des monastères; et ces prie-Dieu au pied d'un crucifix qui formaient dans chaque maison, à la tête du lit du maître, une chapelle domestique. Des écoles de piété ! Elles nous paraîtraient [...] indispensables à cet âge qui a besoin qu'on le dresse à aimer le devoir, car il va aimer le plaisir » (II, 709). Il faut commencer tôt à enseigner la religion. « Un seul âge est propre à en recevoir les semences. Elles ne germent point sur un sol qu'ont ravagé ou qu'ont desséché et durci les passions. C'est une vérité psychologique ou fondée sur la nature de l'âme » (II, 733). Les passions et les affaires vont plus tard distraire les enfants de la faim de Dieu (II, 701). Dans la famille, l'esprit religieux doit tout pénétrer jusque dans les noms que l'on donne aux enfants. « Donnez comme autrefois [conseille Joubert] des patrons à vos enfants par leurs prénoms et non pas de sonores et inutiles sobriquets. » Les grands saints peuvent ainsi leur inspirer les grandes vertus (II, 734).

Les mêmes considérations entrent dans le chapitre de l'éducation. L'âme des jeunes est faite pour la religion. « Que dans tous les pays du monde, la plus haute et la plus immatérielle de toutes les sciences, celle de la religion, soit la plus aisée à apprendre ! Les enfants même

<sup>7</sup> I, 455; II, 582.

en sont capables et plus capables que les hommes : tant il y a dans l'homme une partie spirituelle qu'il tient du ciel, qui n'a pas besoin de la terre ni du temps, et que [le] temps et la terre sont plus propres à altérer qu'à augmenter » (II, 680). L'homme se destine à deux vies. « Il faut l'élever pour l'une et pour l'autre; et si l'éducation qui a la seconde en perspective le rend meilleur pour la première, il faut admettre la seconde » (II, 734). « Il faut [...] conformer nos lois, nos mœurs à l'idée que nous avons de cette vie à laquelle nous sommes inévitablement destinés. Il faut encore y conformer une autre chose qui est la plus importante et la plus obligatoire de toutes nos occupations. Quelle est-elle ? L'éducation de nos enfants » (I, 261). Joubert croit nécessaire de donner une place importante à la religion dans les écoles<sup>8</sup>. Même à part les matières strictement religieuses, la « raison et la religion [dit-il] sont tellement mêlées ensemble dans nos livres que, si vous proscrivez ceux qui traitent du dogme, vous interdirez ceux qui traitent de la morale » (I, 255).

Et l'important pour Joubert, c'est la morale. Il tient à la bonne discipline dans l'école<sup>9</sup>. Il trouve bon de cultiver la mémoire des élèves « afin que la prière puisse y germer » (II, 674). L'histoire sainte servirait bien à cet usage (*ibid.*). Dans les matières plus graves, les instituteurs doivent céder aux prêtres mêmes. « C'est au prêtre seul à les instruire. Le maître d'école ne doit leur apprendre qu'à prier Dieu » (II, 692). A propos des jeunes gens, par exemple, il « ne faut ni que les pères ni que les maîtres paraissent se mêler de leur animalité. Renvoyez cette sale et importante matière au confesseur qui peut seul la traiter sans souillure pour l'élève et pour lui, parce que Dieu intervient et est entre eux deux » (II, 726).

De même, si les vertus civiles ne se fondent pas sur la religion, elles ne dureront pas. « Sans l'ascendant de la religion, cette infinité d'hommes libres n'auraient pu subsister en paix. Il faut que les hommes soient, ou les esclaves du devoir, ou les esclaves de la force » (II, 761). Il n'existe pas de meilleure base d'unité que la même croyance, parce que « les croyances viennent du cœur<sup>10</sup> ». « L'eau

<sup>8</sup> Lettre de Joubert à Fontanes, 6 juin 1810 : *Correspondance de Fontanes et de Joubert*, publiée par Rémy TESSONNEAU, Paris, Plon, 1943, p. 93-96.

<sup>9</sup> I, 170, 406; II, 555, 667, 679, 708, 760, 835, 839, 888.

<sup>10</sup> II, 491; I, 99.

bénite et la croix [...] chassent les mauvaises mœurs. » L'uniforme fait « éclorre l'impudence » (II, 772). Les philosophes veulent bannir la religion : ils devraient être du moins assez intelligents pour admettre son utilité (II, 666). La religion rend la propriété sacrée — « Rien n'est sacré où Dieu n'est pas » (II, 632), — favorise la bonhomie et la simplicité (II, 798), encourage l'ordre général dans l'État<sup>11</sup>. « Ô religion ! [s'exclame Joubert] tu donnes une lumière à l'ignorance, une vertu à la faiblesse, une aptitude et une habileté à l'ineptie, un talent même à l'incapacité. Tu donnes aux esprits les plus bornés une existence utile au monde » (I, 378).

La piété des hommes doit être « majestueuse ou grave », celle des femmes « plutôt tendre que raisonnée » (II, 592). Le prie-Dieu est un « meuble indispensable au bon ordre<sup>12</sup> », un symbole de la piété qui se communique par le bon exemple<sup>13</sup>. Ni les lois, ni la philosophie, ni même la religion peuvent subsister seuls ou faire tous les biens (II, 494). Les représentants des différents domaines doivent se donner la main.

La piété nous attache à ce qu'il y a de plus puissant et à ce qu'il y a de plus faible; à ce qu'il y a de [plus] puissant dans la nature, qui est Dieu, et à ce qu'il y a de plus faible autour de nous, comme nos parents (car la jeunesse est une force, et nous sommes plus jeunes qu'eux), les vieillards, les pauvres, les infirmes, les malheureux, les affligés. La compassion est une espèce de piété. Je définis cette vertu une tendresse respectueuse. Il s'ensuit de là que les paroles dures, les manières froides ou peu soumises sont contraires à la piété (II, 763).

La compassion et la charité sont augmentées par des motifs religieux.

Sans la piété, la vieillesse choque les yeux, les infirmités rebutent tous les sens, l'imbécilité fait horreur à l'esprit [...]. Avec la piété, on ne voit dans la vieillesse que le grand âge, dans les infirmités que la souffrance, dans l'imbécilité que la maladie, et on n'éprouve que le respect, la compassion et le désir de soulager. Tous les dégoûts se taisent tellement devant ces spectacles qu'on peut dire que pour les pieux tous les souffrants ont de l'attrait (I, 188).

Cette révérence pour les plus âgés vient aussi du fait que la « vieillesse, voisine de l'éternité, est une espèce de sacerdoce [...]. Elle semble donc être autorisée à opiner sur la religion; mais avec défiance, avec crainte [...] de se tromper [...] et [...] de tromper les autres » (II, 811).

<sup>11</sup> I, 189, 313.

<sup>12</sup> II, 664, 628.

<sup>13</sup> II, 753; I, 114.

Si Joubert semble trop indulgent pour la fausseté de divers cultes, au lieu d'être simplement indulgent pour ceux qui se trompent, c'est en partie à cause de l'intolérance dont il a constaté les méfaits. Il a vécu le règne de la « déesse Raison », cette « raison brutale qui écrase de son poids ce qui est saint et ce qui est sacré; cette raison maligne qui se réjouit des erreurs quand elle peut les découvrir; cette raison insensible et dédaigneuse qui insulte à la crédulité » (II, 684). Les effets de cette intolérance l'épouvante. « Il s'exhale de tous les cris et de toutes les plaintes une vapeur, et de cette vapeur il se forme un nuage, et de ces nuages moncelés il sort des foudres, des tempêtes, ou du moins des intempéries qui détruisent tout » (II, 686). Voilà pourquoi Joubert ne s'accorde pas avec Bonald pour imposer à tous la foi catholique. « Tant de mépris pour les autres religions en amène l'intolérance et insensiblement la persécution » (I, 330). Joubert a cependant tort de « voir dans toutes les religions autant de cercles d'inégale grandeur, mais concentriques » (I, 330). Il regarde dans son esprit les grandes émeutes religieuses : les « Maures, les Protestants, l'Inquisition, les Jésuites, les Templiers — et toutes les confiscations et les vases d'églises vendus par elles » (II, 856), et son caractère paisible trouve que les « doctrines conciliatrices valent mieux que les exclusives » (I, 399).

Dans le domaine de la religion, Joubert veut que nous considérions « la nôtre avec les yeux de la foi, celle des autres avec les yeux de la raison » (II, 720).

L'expérience et la réflexion peuvent seules arrêter l'intolérance active où nous portent les sentiments religieux. Voyez les enfants si doux, si humains [...]. Ils demandent toujours pourquoi. On tolère [...]. Quand je dis l'expérience, j'entends l'expérience des siècles et non pas celle d'une seule vie. L'histoire seule peut faire haïr l'intolérance (II, 588).

« Il est permis de s'affliger, mais il n'est jamais permis de rire de la religion d'autrui » (II, 680).

\* \* \*

Aussi, sur le plan officiel, Joubert exige que le pouvoir politique travaille, comme les pouvoirs domestique et civil, à établir « le règne de Dieu ou l'existence de tout bien<sup>14</sup> ». Pour accomplir ce but, la

<sup>14</sup> *Les Chapitres*, de JOUBERT, cités dans Rémy TESSONNEAU, *Joseph Joubert Educateur*, p. 351.

constitution de chaque État doit contenir des éléments théocratiques qui serviront « de lieu, de lien, de régulateur, d'horizon » aux éléments monarchiques, aristocratiques, démocratiques [II, 901]. « Où il n'y a aucune espèce de théocratie, il n'y a ni vertu ni bonheur » (I, 462), car « Dieu est nécessaire à la politique » (II, 828). « Il n'est point de gouvernement (parmi ceux qui ont un nom et un caractère) qui soit vraiment incompatible avec la religion chrétienne. Par elle, la démocratie est moins libre, l'autocratie a de la régularité » (I, 461). C'est l'oubli de cette vérité (I, 223) qui est à la base des bouleversements de ces « soixante ans de philosophie et trente ans de révolution » qu'en 1819 Joubert repasse dans son esprit (II, 894). La « perte de la religion entraîna celle de la France » (II, 897). L'homme est créé pour deux mondes, et « il y a loin de la cité de Platon à la cité de Jésus-Christ que le Platon chrétien appelle la cité de Dieu » (II, 789).

Sans se servir donc des moyens arrivistes de Napoléon, Joubert croit que le gouvernement sage mettra l'« autel avant le trône » (II, 846). Ce n'est pas à dire toutefois qu'il soit bon ou souhaitable de confondre les deux pouvoirs. Ce qui dérive de la loi naturelle n'est pas directement du ressort de l'Église (II, 898). En outre, ni les pouvoirs du monde, ni les pouvoirs ecclésiastiques ne peuvent jamais espérer tout régler. « En religion, en morale, comme en politique, il y a des choses dont il faut absolument laisser le soin à la seule toute-puissance. Beaucoup d'abus sont de ce genre et chaque doctrine devrait les marquer, les distinguer » (I, 190). Ceux qui ont des positions comportant des responsabilités doivent s'acquitter fidèlement de leurs charges, mais ils doivent en même temps se rappeler que c'est Dieu qui a fait le monde.

Pour tout ramener à bonne fin, il appartient à tous de favoriser les cérémonies et les fêtes religieuses et d'y participer au maximum<sup>15</sup>.  
Ce qui

[...] rend le culte utile, c'est sa publicité, sa manifestation extérieure aussi frappante qu'il est possible, son bruit, sa pompe, son fracas et son observance universellement et visiblement insinuée dans tous les détails de la vie publique et de la vie intérieure; c'est là seul ce qui fait les fêtes, les temps et les véritables variétés de l'année. Aussi faut-il dire hardiment que les cloches, le maigre, le gras, etc., étaient des institutions

<sup>15</sup> II, 602, 662.

profondément sages et des choses utiles, importantes, nécessaires, indispensables.

Quand il y a une solennité, tant qu'elle dure, il faut que ce ne soit plus le cours du soleil mais elle [c'est-à-dire ces cérémonies] qui règle les heures en quelque sorte. Il faut que son objet plus que la température influe jusque sur les humeurs des hommes pendant ce temps. Il faut en un mot que le caractère du jour s'en ressente et que sa couleur en soit teinte (I, 141).

C'est le jeudi saint de l'année 1797 que Joubert écrivait ces paroles. Deux années plus tard il est porté à dire :

Ils ont trop voulu mêler la religion avec la vie et trop le culte avec les occupations journalières de la société. Pour trop en avoir occupé les yeux, les oreilles et tous les sens, ils en ont rassasié les esprits. Pour trop avoir prodigué les cérémonies et les solennités, ils en ont fait désirer l'absence. La multitude des prières a lassé de la piété. L'ambition les a perdus (I, 222).

Peut-être trouvons-nous l'explication de l'un et de l'autre avis dans une réflexion qui date de 1814 :

Pourquoi un mauvais prédicateur même est[-il] écouté avec plaisir par ceux qui sont pieux [?] C'est qu'il leur parle de ce qu'ils aiment. Mais vous qui expliquez la religion aux hommes de ce siècle, vous leur parlez de ce qu'ils ont aimé peut-être, ou de ce qu'ils voudraient aimer. Mais ils ne l'aiment pas encore. Et il faut le leur faire aimer. Ayez donc soin de bien parler (II, 808).

Il est vrai que le culte public unit les âmes en même temps qu'il glorifie Dieu. « Il n'y a de véritables fêtes que les fêtes religieuses » (II, 864). Il n'est pas moins certain que la religion est la dernière chose que l'on peut imposer aux âmes. Elles ont besoin d'y être attirées par le feu d'un zèle aimable qui vient de l'âme et qui témoigne de la lumière secrète qu'est la foi (II, 821).

Quelle est l'attitude de Joubert envers sa propre foi catholique ? Quelle place occupe-t-elle dans son esprit par rapport aux autres religions du monde ? Jusqu'à quel point est-il tolérant des autres ? « La religion [dit-il] est un don de Dieu et le vin aussi est un don de Dieu, mais fait pour l'homme et par conséquent convenable à notre [nature] imparfaite (et par conséquent imparfait). Dieu Lui-même ne peut pas faire que ce qui n'est pas Lui soit parfait ou parfaitement bon » (II, 880). Ainsi, de toute apparence, c'est le côté humain plutôt que le côté divin de l'Église qui frappe l'esprit de Joubert. Puisque tout ce qui est humain est imparfait, comme il le dit, il lui semble

raisonnable de donner quelque crédit aux autres cultes. A son avis, le fait qu'il préfère le catholicisme dans lequel il naquit ne lui donne pas nécessairement raison. Cependant son appréciation de sa propre foi se montre et profonde et étendue par plusieurs aspects.

Au premier abord, d'après Joubert, l'irréligion n'amène aucun bien. Si on ôte à l'homme la religion, il la remplace par la superstition<sup>16</sup>. C'est une corruption naturelle de l'esprit religieux égaré<sup>17</sup>. D'autre part, l'athéisme ne rime à rien<sup>18</sup>. « Ce siècle [dit Joubert] est travaillé de la plus terrible des maladies de l'esprit, le dégoût des religions » (II, 704). Mais l'homme n'est pas capable de se passer de l'idée d'un dieu. A défaut du vrai Dieu, il en fabrique d'autres (I, 156). « Ceux qui sont possédés [de l'irréligion et de la passion] à ce point se font un dieu du genre humain. Ils font leur idole d'un être abstrait et informe, — par la nécessité qui porte invinciblement la nature humaine à aimer et à honorer sans mesure quelque chose d'immatériel et d'infini » (II, 812). L'athéisme pratique est plus souvent un cri de révolte. Le « premier mouvement d'un homme à qui Dieu déplaît est de se dire : il faut que j'arrange le monde sans Lui » (I, 345).

Dans sa sollicitude et son respect pour l'esprit religieux, Joubert n'aime pas même que l'on se moque de la religion des païens (I, 470). Nourri de Platon, d'Aristote, de Plutarque, il trouve dans le culte païen bien des symboles de la religion chrétienne. Si les païens « n'ont pas connu Dieu, ils en ont eu l'idée au moins informe et par là même insuffisante, mais utile pourtant » (II, 619).

Prêt à reconnaître du bien partout où il en trouve, Joubert accorde même des concessions au mahométisme. Si cette religion est « sans mystères » (II, 764), elle contente, en Afrique du moins, « le besoin que l'homme a de la révélation » (II, 580). Bien que leurs révélations soient fausses, Joubert voit chez les musulmans une humilité devant Dieu qu'il trouve bien louable (II, 763). Cette religion enseigne aussi un certain ascétisme, avec ses dîmes, ses jeûnes, ses aumônes, ses pèlerinages (I, 329).

<sup>16</sup> I, 140, 227; II, 867, 897.

<sup>17</sup> I, 49, 223, 300; II, 565, 739.

<sup>18</sup> II, 669, 689, 693.

Les Hébreux, héritiers des promesses de Dieu (I, 151), et placés parmi les païens, « avaient seuls un Dieu invisible. Il y avait chez eux l'escabeau des pieds du Seigneur; mais ils pensaient que ces pieds ne se voyaient pas » (I, 427). Dieu leur donna « le génie de la prière » (I, 176), le don de la religion. Les Livres saints viennent des mains des Hébreux. « C'est le sacerdoce, c'est-à-dire un état où il y avait beaucoup de méditation et de loisir, qui donna à la littérature hébraïque son existence et sa perfection » (I, 318).

En général, Joubert est plus sévère pour les protestants que pour les autres dissidents. Il cite le mot de Bacon : « Tous les hérésiarques ont été des hommes savants. » Oui, répond Joubert, « mais aucun d'eux n'a été un homme d'esprit. Esprits secs ou fougueux, vrais « coupeurs de cumin », avides non de plaire et d'embellir, mais de dominer et de disséquer : « *Airetikoi* », diviseurs, séparateurs, dissécatés » (II, 577). Les autorités, dit-il, « punissaient dans l'hérésie la révolte ou la sédition contre l'Église. Aussi les révoltés ou dissidents prétendaient-ils être l'Église » (II, 867).

Quant au déisme, le « genre humain ne peut pas s'en accommoder. Cette doctrine est proportionnée à notre force [dit Joubert] mais non [...] à notre faiblesse » (I, 126). « Le déisme et les religions : toutes mènent au but par des chemins plus ou moins bons, plus ou moins beaux, et au sommet par des échelons plus ou moins solides » (II, 799) — voilà la répétition de son idée des « cercles concentriques » (I, 330). Mais ici Joubert continue pour dire qu'« il n'y a que la religion qui puisse nous guérir des J.-J. Rousseau » (II, 799). Ces « gens-là, dans leurs mouvements religieux les plus vifs, ne ramènent pas tout à Dieu, mais ils ramènent Dieu à eux »; ce qui revient à un « égoïsme moral, par lequel on ne se conforme pas à la règle, mais on ajuste la règle à soi » (II, 783).

Si les principes religieux de Joubert sont instables au sujet de la vérité intrinsèque d'une religion — ce qui n'est pas l'attitude catholique, bien sûr — notre auteur est cependant chez lui dans l'Église. Il n'en fut pas toujours ainsi. Durant ses années « philosophiques » — soit 1778-1793 — il lui semblait qu'on devrait être esclave pour être religieux (I, 78); il se dégoûtait des églises qui donnent l'impression d'être

des prisons<sup>19</sup> : « Comme si la maison de Dieu ne devait pas avoir plus que tous les autres édifices l'air de l'accueil et de l'invitation » (I, 76). De plus, y « a-t-il un beau sermon [dit-il], on n'entre [dans l'église] que par billets et il n'est permis ce jour-là qu'aux enfants de Dieu riches et qualifiés d'entrer dans la maison de leur père » (I, 76). Un tel dégoût est compréhensible quand même. Peu à peu les « découvertes » de Joubert le ramènent « aux préjugés » (II, 675) où il reste jusqu'à la fin.

« On ne peut ni parler contre [... le christianisme] sans colère, ni parler de lui sans amour » (I, 288). Toutes les religions sont bonnes, pour Joubert, « et la meilleure pour chaque homme est celle qu'il a. Mais la plus belle est incontestablement celle-ci » (II, 641).

Aucune doctrine ne fut jamais aussi bien proportionnée à tous les besoins naturels du cœur et de l'esprit humain — ce pain — ces morts ! Eh ! la pompe et le faste que vous leur reprochez ont été l'effet et sont la preuve de cette excellence incomparable. D'où sont venues en effet cette puissance et ces richesses poussées à l'excès, si ce n'est de l'enchantement qu'elle mit dans le monde entier ? Ravis de sa bonté, des milliers et des millions d'hommes la comblèrent de siècle en siècle de dons, de legs et de cessions. Elle eut l'art de se faire aimer, celui de faire des heureux. C'est ce qui fit tant de prodiges et de là lui vint son pouvoir (I, 164).

L'ascendant de l'Église vient de sa divinité, mais Joubert exprime le point de vue humain.

Dieu comme être et premier principe est une vérité purement spéculative; mais Dieu comme juge et providence est une vérité d'où découle la pratique. De même, Dieu Trinité ne serait en soi qu'une vérité spéculative; mais si à ce premier mystère on joint celui de l'Incarnation, la Trinité devient vérité pratique. Dans le christianisme et surtout dans le catholicisme, les mystères sont des vérités purement spéculatives d'où naissent par la réunion d'un mystère à l'autre des vérités éminemment pratiques (II, 669).

On n'a qu'à regarder les changements que la religion chrétienne a opérés dans le monde pour se convaincre de sa prééminence : elle ramène « l'âme à son essence » (I, 300), elle ouvre la porte de la vertu aux femmes, aux enfants (II, 633) et à tous les hommes. Les anciens en « avaient exclu les artisans et les esclaves. Par elle chacun a pu devenir le roi de soi-même. » Avec Pascal, Joubert demande : « Quelle philosophie eût osé ou daigné comme elle ordonner à l'esclave de

<sup>19</sup> I, 76-78.

commander à ses propres passions<sup>20</sup> ? » « Dans la morale humaine on se détermine toujours par quelque chose de froid et dans la morale catholique par quelque chose de chaud » (II, 546). Les sermons de l'Église sont de véritables « écoles de sagesse » (II, 846).

Après tout, n'est-elle pas notre Mère, la sainte Église ? « La religion chrétienne traite les hommes comme des enfants, et ils le sont » (II, 658).

« Mon fils, disent les mères à leurs enfants, si vous m'aimiez, vous ne feriez pas cela et cela. » L'enfant sait que cependant il aime sa mère, et la mère qu'elle est aimée de son fils. L'une, en parlant ainsi, use d'adresse et non de fausseté. Et l'autre, en se laissant engager par de telles paroles, agit avec une tendre et juste condescendance et non avec une aveugle et imbécile stupidité. Nous sommes les enfants de la religion. En nous parlant ainsi, elle nous traite en mère. En l'écoutant, nous observons les règles de notre nature, nous nous tenons à notre place, nous agissons comme nous le devons (I, 258).

C'est le christianisme aussi qui nous attache puissamment aux morts (I, 304), qui a, « tous les mois, la fête pour les morts » (I, 339). « La religion qui prie pour les morts fait un devoir du souvenir » (II, 909).

Joubert entre aussi dans l'essentiel de la foi catholique. Il cite avec louange le prédicateur qui parle de notre état religieux avant et après la Rédemption :

Délit où volonté n'a pas eu part. — Faillibles mais non coupables. Déchus [...], mais non punissables. Masse altérée, mais non odieuse. Cependant pour rendre cette nature plus agréable, Jésus-Christ s'en est revêtu; il l'a ornée, il l'a instruite. Il a donné, par son humanité et par son amour pour les hommes, à nos actions le mérite qui y manquait; et en laissant à jamais son corps dans l'Eucharistie et son esprit ou ses paroles dans l'Évangile, il a rendu à perpétuité le ciel présent à la terre et la terre agréable au ciel. C'est ainsi qu'il disait et il charmait (II, 812).

« Jésus-Christ n'a rien écrit... La divinité inspire et dicte. C'est aux disciples à écrire » (II, 764). Le Christ nous a laissé les sacrements : le baptême, qui nous lave « *in aqua et spiritu* : c'est-à-dire l'extérieur et l'intérieur. C'est l'esprit qui lave l'esprit comme l'eau lave le corps » (II, 811). Il nous a laissé la sainte Eucharistie : « Pour oser communier, il faut [...] avoir non seulement les actes [de foi], mais les habitudes » (II, 860). Il a rendu le repentir efficace par le sacrement de la pénitence, ce sacrement qui est la seule source raisonnable d'un esprit de pénitence. « Aux crimes publics, la pénitence; aux secrets,

<sup>20</sup> I, 336; voir PASCAL, *Pensées*, Paris, Desprez, 1702, p. 36.

la confession [...]. On manifestait alors son repentir, on révèle aujourd'hui son délire <sup>21</sup>. »

Les carnets nous révèlent que Joubert célèbre les fêtes religieuses assez régulièrement <sup>22</sup>. Il parle plus souvent encore des cérémonies : « Les devoirs appartiennent à la morale [dit-il] et les pratiques ou observances à la religion : à la religion qui rend toutes les choses inutiles méritoires et, que dis-je, sanctifiantes » (II, 724). Il faut qu'il y ait « des pratiques en apparence sans aucune raison humaine suffisante, afin qu'elles paraissent plus immédiatement venir du ciel » (II, 579). Pour « être pieux il faut qu'on se fasse petit. Aussi les attitudes qui rapetissent le corps, celles par exemple qui, en nous faisant ployer nos membres, en amoindrissent le volume ou en inclinent la hauteur sont favorables à la piété » (I, 236). Cette réflexion date de 1800. Voici une répétition de la même pensée une vingtaine d'années plus tard :

Les évolutions religieuses (comme les processions, les génuflexions, les inclinations du corps et de la tête, la marche enfin et les stations) ne sont ni de peu d'effet ni de peu d'importance. Elles assouplissent le cœur et courbent l'esprit vers la foi (II, 881).

Les processions et les souvenirs nous donnent l'occasion d'exprimer à Dieu notre reconnaissance (II, 794). « Si les âmes nous voient, elles ont du plaisir de nos prosternements quand nous adorons Dieu qu'elles voient et que nous croyons » (II, 639). Le désir de plaire à Dieu nous porte à une « représentation vive des objets de la foi » (II, 871).

Dans le plain-chant, les notes multipliées sur la même syllabe imitent, l'une la voix de l'entonneur, les autres sa voix répétée par le chœur ou le peuple, par les retentissements de la voûte ou des murs [...]. C'est donc un peuple chantant tout entier et à la fois ou tour à tour que notre musique d'église imite et peint (II, 523).

Toutes ces cérémonies entourent surtout le sacrifice auguste de la messe. Ici Joubert en touche plutôt à l'aspect subjectif : en quoi consistera, selon lui, notre participation à ce sacrifice ? « Donner à Dieu ce qui nous plaît, ce qui nous est cher, ce que nous aimons, voilà [dit Joubert] le sacrifice religieux » (II, 766). « Qui dit sacrifice dit donc privation, renoncement, abandon, dénuement à cause du ciel. Un païen immolait un bœuf. Il sacrifiait cette portion de sa fortune. Un

<sup>21</sup> II, 810, 513, 865.

<sup>22</sup> II, 500, 502, 506, 548, 855, etc.

chrétien fuit la femme qui lui plaît et qui n'est pas la sienne. Il sacrifie » (I, 147). La dignité du sacrifice nous porte à « parer aux yeux des hommes les victimes qui s'offrent à Dieu » (II, 583). Il faut échanger ce monde contre l'autre (II, 743). Si les martyrs sont « sacrifiés par leur mort, combien d'autres [le sont] par leur vie ? » (II, 895). Même « le pauvre offre à Dieu dans [... les] saints jours le sacrifice de son salaire, par son repos » (II, 662). Personne n'en est excusé (II, 666).

Ce sont en effet, dit Joubert, la croix et le calice qui manquent aux séparés (II, 801). Il n'y a rien comme le sacrement de l'Eucharistie pour nous unir à Dieu (II, 583). C'est au fond la raison du grand respect et d'une sorte de vénération religieuse qu'a le peuple français pour le pain (I, 52). Ce sacrement était aussi préfiguré par la manne, cet « aliment exquis où se trouvaient réunies toutes les sortes de saveurs et qui se changeait au goût de ses consommateurs en l'aliment que chacun d'eux aimait le mieux. On le nommait « je ne sais quoi » ou « qu'est-ce donc ? » (II, 787).

Chez lui dans l'église, comme nous l'avons dit, Joubert se plaît surtout dans la compagnie des prêtres<sup>23</sup>. « Les prêtres [dit-il] sont les meilleurs amis et les meilleurs conseil[ler]s qu'on puisse avoir. Ils ont ordinairement des affections conformes à leurs doctrines, et dans leurs doctrines une sagesse supérieure à eux et à nous [...]. En effet ils sont fermes dans toutes leurs opinions parce qu'ils croient qu'elles tiennent à l'éternité<sup>24</sup>. » Ceux qui veulent réduire leur rôle, Joubert les exhorte : « Avouez du moins que nous ne saurons avoir de meilleurs guides pour nous conduire dans le chemin et les sentiers de la vertu et dans ceux de la perfection » (II, 799). Les « lumières » du siècle aimeraient remplacer les prêtres par des philosophes. Les « vrais philosophes qui en rejettent et qui n'en portent pas le nom », les « vrais amis de la sagesse, de l'ordre secret et public [sont] les prêtres » (II, 678). Les prêtres « valent mieux quand ils pratiquent leur morale » ; les philosophes, « quand ils ne pratiquent pas la leur » (II, 664).

<sup>23</sup> Arnaud JOUBERT, *Souvenirs*, inédits, cités dans Rémy TESSONNEAU, *Joseph Joubert Educateur*, p. 423 ss.

<sup>24</sup> II, 736, 896.

Si on est encore sceptique (II, 600), Joubert veut qu'on juge les prêtres par le mot de l'Évangile : *A fructibus eorum cognoscetis eos*. « Ils forment des âmes sublimes et plus sublimes que les leurs mêmes » (II, 691). Écoutons-le supplier tous ceux qui remplissent les fonctions de la prêtrise : « Religieux, ne parlez que religieusement. Ne sortez pas de votre sphère, ne quittez pas votre élément. On pouvait étouffer Antée sitôt qu'il avait perdu terre. Vous, au contraire, on vous surmonte sitôt que vous quittez le ciel » (I, 208). Voilà pourquoi, comme inspecteur général, notre auteur se montre désolé de voir des prêtres mariés parmi les professeurs du collège d'Auxerre. « Les heureux effets de la religion, l'harmonie qu'elle mettait dans les âmes et l'ordre qu'elle établissait dans la vie individuelle et dans la société n'étaient-ils pas en grand danger d'être compromis par le spectacle de situations aussi choquantes<sup>25</sup> ? » Joubert admire toutefois la charité du curé en ce cas-là :

Je dois vous dire, écrit-il à M. Rendu, que le principal curé de la ville, M. Viard, homme d'esprit, homme de mérite, ancien grand vicaire et excellent curé, qui a de belles manières et beaucoup de zèle, est d'accord avec MM. les directeurs du collège, dans toutes les recommandations d'indulgence et de tolérance qu'ils nous font en faveur des instituteurs marqués du malheureux signe p.m. Il faut s'en rapporter à eux.

Le préfet (que j'ai trouvé admirable sur l'éducation) aurait été plus rigoureux, et moi aussi peut-être. Ce n'est pas la première fois que j'ai observé que les moralistes sont plus sévères que les casuistes, parce que les premiers ne voient que la faute et que les autres prennent garde à la puissance et au mérite du repentir. Encore une fois, rapportons-nous-en aux casuistes et laissons-les « ensevelir leurs morts »<sup>26</sup>.

Témoin à la même époque des efforts de Napoléon pour faire des corps laïcs enseignants, Joubert déclare que,

[...] dans un corps ecclésiastique, la réunion est formée par la règle et la participation à une vie singulière et commune. Mais, dans un corps laïc ou quasi-laïc, cette réunion ne peut avoir lieu que par quelque synthèse ou par une commune participation à une opinion singulière à laquelle l'attachement devient lien. Ainsi du principe des corps ecclésiastiques, qui est la règle, se forment de véritables communautés régulières et des ordres; du principe des autres corps, il ne peut se former que des espèces de sectes ou des partis (II, 866).

<sup>25</sup> Rémy TESSONNEAU, *op. cit.*, p. 305.

<sup>26</sup> Compte rendu à Ambroise Rendu, de mercredi le 8 novembre 1809 (archives de M<sup>me</sup> E. Rendu, d'après TESSONNEAU, *op. cit.*, p. 307).

Les Ordres de l'Église sont des écoles de sainteté. « Il faut bien que la sainteté existe quelque part. Pour qu'elle existe, il est requis qu'il y ait quelques lieux écartés. Car il faut qu'il y ait des foyers; cela seul conserve les feux. Si quelque piété n'est portée à son dernier terme et pour ainsi dire à l'excès, il y aura peu de piétés » (II, 791).

Si donc, dit Joubert en substance, vous êtes né dans la foi catholique, apprenez à estimer votre trésor. Si, au contraire, vous êtes obligé de chercher la religion suprême, la religion la plus sublime, la religion qui mérite votre adhésion, regardez autour de vous. Cette religion est suprême qui met l'ordre dans la vie totale de l'homme. La plus sublime est celle qui se montre la plus belle. Celle qui mérite votre adhésion est celle qui est capable de vous rendre heureux et dans la vie publique et dans la vie intime de l'âme. Ce n'est pas que cette beauté et que ce bonheur constituent la substance du christianisme. Vous, homme faible d'esprit que vous êtes, vous trouverez fort difficile de pénétrer la précieuse substance de ce que vous posséderez mais, à cause de cette faiblesse, Dieu a attaché à son Église ces signes d'authenticité. Remerciez-le, baignez-vous dans la foi et ne vous inquiétez pas trop de la preuve de tel ou tel point de doctrine.

Voilà ce que Joubert veut nous dire. Ses sentiments à cet égard ne se révèlent jamais plus nettement que dans ses commentaires sur les jansénistes et sur les Jésuites. Pour lui, la piété des jansénistes vient d'une religion de l'esprit, celle des Jésuites d'une religion du cœur, et il préfère la religion du cœur.

Les jansénistes disent qu'il faut aimer Dieu et les jésuites Le font aimer. La doctrine de ceux-ci est remplie d'inexactitudes et d'erreurs peut-être; mais, chose singulière, surprenante et cependant incontestable, ils dirigent mieux. C'est probablement (ou peut-être) parce que leurs erreurs venaient du cœur et d'une trop tendre charité. Les jansénistes n'ont pas manqué de charité non plus; mais elle est âpre, rigoureuse et plus attachée, ce semble, à enseigner la vérité qu'à aimer ou Dieu ou les hommes. On dirait qu'ils aiment mieux la règle que le bien; et les autres aiment plus le bien que la règle. Les uns sont plus essentiellement savants et les autres plus essentiellement pieux (II, 811). . . . .

« Aller au bien par toutes voies » semblait la devise des uns. « Observer la règle à tout prix » était la devise des autres. La première de ces maximes, il faut la dire aux hommes, elle ne peut égayer. La seconde, il faut quelquefois la pratiquer mais ne le conseiller jamais. Les gens de bien très éprouvés sont les seuls qui n'en puissent pas abuser (II, 814).

Les jansénistes sont excellents en théorie, les Jésuites en pratique. Ceux-là semblent avoir de la poétique sans poésie, ceux-ci de la poésie sans poétique (II, 801). « Il y a de la joie dans les livres de piété des Jésuites, parce que la nature et la religion y sont d'accord. Il y a dans ceux des jansénistes de la tristesse et une judicieuse contrainte, parce que la nature y est, pour ainsi [dire], perpétuellement mise aux fers par la religion » (II, 814).

Il faut toutefois comprendre ce que veut dire « la nature » pour Joubert. En réalité l'homme est doué et d'intelligence et de volonté, mais Joubert le voit plutôt volontaire que raisonneur. Les jansénistes « prennent leurs règles [dit-il] dans la nature de l'esprit de l'homme qui le conduit si peu », et les Jésuites « dans son cœur qui le conduit presque toujours ». Aussi les Jésuites « donnent beaucoup à l'habitude qui devient chère tôt ou tard », les jansénistes « au raisonnement et à l'instruction qui ne s'efface pas à la vérité mais qui fait rarement agir » (II, 552). Par conséquent, les jansénistes semblent « aimer Dieu sans amour et seulement par raison, par devoir, par justice. Les Jésuites au contraire semblent l'aimer par inclination, par admiration, par reconnaissance, par tendresse, enfin par plaisir » (II, 814). Selon l'analyse de Joubert, les

[...] jansénistes font de la Grâce une espèce de quatrième personne de la sainte Trinité. Ils sont (sans le croire et sans le vouloir) quaternitaires [...]. Ils ont trop d'horreur de la nature, qui est cependant l'œuvre de Dieu comme la grâce et aussi bien que la grâce, car elle-même est une grâce. Dieu avait mis dans la nature plus d'incorruptibilité qu'ils ne le supposent, en sorte que l'infection absolue de la masse était impossible. Ils ôtent au Père pour donner au Fils. Les jansénistes ont trop ôté au bienfait de la création, pour donner davantage au bienfait de la rédemption (II, 810).

« La théologie, quand ils nous l'exposent, n'a que la moitié de son disque, et leur morale ne regarde Dieu que d'un œil » (II, 802).

Joubert désire que l'enfant de Dieu se tienne debout et regarde son Père en face. Ce n'est que de cette façon qu'il trouvera moyen d'aimer Dieu de tout son cœur.

Sœur M. NORBERT, o.p.

## *Un grand avocat de France, Berryer\**

---

S'il vous arrive de parcourir le Palais de Justice de Paris où tant d'hommes ont eu leur heure de réputation et même de célébrité, vous verrez que deux d'entre eux seulement y restent immortalisés par une statue. De tant de talents de juristes, de lutteurs de la parole, de champions de la défense, il n'en est que deux que leurs pairs aient voulu se donner en exemple.

Malesherbes, ce défenseur de Louis XVI, qui n'a pas craint de donner sa vie pour rester fidèle à son devoir, et Berryer qui, pendant plus d'un demi-siècle, sut émouvoir de son éloquence les assemblées publiques et les prétoires, Berryer qui, animé par un respect sans défaillance de la personne humaine et une volonté de venir au secours de toute justice opprimée, reste aujourd'hui encore l'exemple de l'avocat, même si les temps ont changé depuis qu'il illustrait notre profession.

Mais les temps ne sauraient avoir assez changé pour que nous étonne l'ambition du jeune Berryer qui entre au Palais aux côtés de son père en 1811, alors que Napoléon vient de rétablir l'Ordre des Avocats supprimé pendant la Révolution.

Les avocats d'alors avaient conservé la simplicité sévère et les mœurs rigides qui distinguaient les anciens avocats du Parlement, ils en avaient en même temps hérité leurs vertus et leur courage.

Auprès d'eux comme auprès de son père, cet homme droit venu de province à Paris pour exercer le métier d'avocat, Pierre-Antoine Berryer alors âgé de vingt et un ans, allait apprendre que devaient demeurer en lui vertu et courage s'il entendait garder l'estime de lui-même par sa fidélité à servir les autres, en se faisant serviteur de la Loi.

\* Texte de l'allocution prononcée par M<sup>e</sup> Francis Mollet-Viéville, avocat à la Cour de Paris, membre du Conseil de l'Ordre et délégué du Barreau de Paris au congrès 1963 de l'Association du Barreau canadien, lors de la rentrée solennelle des cours de doctorat en droit civil à la Faculté de Droit de l'Université d'Ottawa, le 13 septembre 1963.

Il est bon me semble-t-il que, dans une manifestation comme celle d'aujourd'hui, nous tous que rapproche cet idéal cherchions auprès d'un des plus grands de nos anciens des leçons qui nous fassent mieux comprendre que, par-delà les continents et les générations, la justice est une et qu'elle doit servir l'homme. Mon propos, plutôt que de vous retracer la vie de Berryer, est d'évoquer avec vous tout au long de sa carrière quelques aspects de son génie, ceux-là qui lui valent encore, près d'un siècle après sa mort, la gloire d'illustrer notre honneur d'avocat.

\* \* \*

Voyez-le lorsque le maréchal Ney comparait devant la Cour des Pairs. Il vient s'asseoir au banc de la défense à côté de son père et de Dupin l'Aîné. A ce procès-là il ne plaidera pas, mais l'on aime à penser combien l'ardeur des défenseurs du maréchal Ney était la sienne et l'on se plaît à croire que sa parole déjà puissante eût mieux servi le héros de tant de combats que des expédients subtils par lesquels on retarda de quelques heures une trop rigoureuse condamnation. Ce qui est sûr c'est que déjà au banc des défenseurs c'est lui qu'on regardait; on savait que ce jeune avocat qui n'avait pas trente ans avait déjà donné la mesure de son courage même si son talent ne faisait que naître.

Et quel courage ! Contre les excès du régime napoléonien dont il était témoin, il n'avait su réprimer son indignation. Il aimait à raconter plus tard comment, par la hardiesse de son langage, il encourut un jour la colère d'un fonctionnaire tout puissant :

[...] c'était à l'époque de la Conspiration du Général Mallet. Il rencontra dans un salon le chef de la Police impériale le fameux Desmarets, qui, sorti de la prison de la Force où l'avaient jeté les conjurés, plaisantait alors sur cette étrange aventure.

« Eh bien dit à celui-ci l'un des assistants, qu'avez-vous pensé lorsque vous vous êtes vu à la Force ? — Eh répondit gaîment Desmarets, j'ai cru que c'était vrai. — Comment ? — Oui j'ai cru que Bernadotte avait fait assassiner Napoléon. Quant au Sénat il était bien capable de prononcer la déchéance de la dynastie. »

A ces mots Berryer s'élança vers lui. « Monsieur, s'écrie-t-il, j'espère que vous répéterez ce que vous venez de dire devant le Conseil de Guerre. »

Et comme Desmarets paraît étonné et inquiet :

« Oui, Monsieur, continue-t-il avec énergie, il y a de pauvres officiers qui n'ont commis d'autre crime que de croire comme vous que ce qu'on leur disait était vrai. Si vous, dignitaire de la Police, avez pu vous tromper, comment n'excuserait-on pas leur erreur. Vous parlerez, Monsieur,

vous les arracherez à la mort par votre témoignage, il le faut, il le faut ! »

Desmarests cherchait en vain à se dérober à cette fougueuse apostrophe. Berryer se plaçait devant lui menaçant dans un état d'agitation tel qu'il fallut l'enlever du salon.

Tel était Berryer, fougueux dans l'attaque quand c'était sa générosité qui lui inspirait la tactique.

Fougueux et même imprudent. Aux revers de Napoléon et par haine d'un régime dont la gloire avait dissimulé au peuple ébloui le despotisme, Berryer, qui croyait que le retour des Bourbons, en donnant des garanties à l'Europe victorieuse, éviterait à la France de douloureuses humiliations, s'en va à Rennes proclamer la déchéance de Napoléon et l'avènement au trône du frère de Louis XVI. Mais les événements allaient moins vite; il est poursuivi, forcé de s'enfuir et n'apprend que plus tard l'abdication de Fontainebleau.

Dès lors sa fidélité à la vieille dynastie ne devait jamais se démentir au point même que pendant les Cent Jours il s'enrôla parmi les volontaires royaux; mais il était de la qualité de ceux dont l'attachement ne saurait avoir rien de servile et jamais il ne justifia d'une coupable indulgence les excès qui allaient suivre le nouveau rétablissement de la monarchie.

Et c'est la même fougue qui l'anime et la même imprudence qu'il côtoie lorsqu'il cherche à s'opposer aux représailles du parti royaliste au lendemain de Waterloo. Au milieu de la joie brutale des uns et des cris de colère des autres, il sait demeurer fidèle aux sentiments de modération et de justice, ne craignant point de se séparer de ses amis, dont les inutiles violences devaient apporter d'insurmontables obstacles à la réconciliation de la royauté et du pays. Avocat, il prit parti pour les victimes.

Au banc des défenseurs du maréchal Ney, sa présence même silencieuse est plus qu'un symbole, elle est l'expression nouvelle de son courage : ne pas craindre d'affronter les erreurs du plus grand nombre lorsqu'on appartient à cette élite lucide qui sait, au-delà des apparences immédiates, voir où est le bien de tous.

Il n'hésite pas à protéger de sa voix les généraux de l'Empire contre lesquels s'acharnent de si redoutables colères et s'il ne réussit pas à sauver le général Debelle devant ses juges, il ne craint pas de se jeter aux pieds du prince contre lequel son client a pris les armes :

il obtient son pardon. Il s'enhardit encore et prend la parole en faveur de Cambronne devant le Conseil de Guerre :

Craignez, dit-il aux juges, craignez l'emportement de votre haine et pour n'avoir rien à redouter au jour où les jugements de la Terre seront jugés d'en haut, demandez-vous si l'acte qui vous est déféré peut être jugé criminel par la conscience d'un homme sage.

Il montre le général suivant Napoléon à l'île d'Elbe et partageant son exil avant de partager les hasards de sa téméraire entreprise, il le ramène sur tous les champs de bataille qui furent témoins de sa valeur; victorieux à Wagram, blessé à Waterloo, dans une terrible indignation il s'écrie :

[...] on ne ramasse pas les blessés sur le champ de bataille pour les porter à l'échafaud.

L'acquittement qui s'ensuivit irrita le parti royaliste et le procureur général d'alors traduisit Berryer devant la Chambre des Disciplines, mais celle-ci n'osa condamner celui qui déjà

[...] avait donné dans des circonstances difficiles tant de preuves qu'il est animé des meilleurs et des plus nobles sentiments que la Chambre demeure convaincue que le défenseur du général Cambronne ne peut faire sienne la doctrine qu'on lui reproche et qu'il désavouerait.

C'est en ces termes qu'on l'acquitte, c'est par cet arrêt qu'on le place sans le vouloir à la tête du Barreau, avant l'âge de trente ans il siège au Conseil de l'Ordre, on l'admire, il est courageux, il est généreux, il est avocat.

Ne nous étonnons pas que dans sa vie d'homme jeune nous trouvions déjà Berryer manifester tous les traits de son caractère et la richesse de sa personnalité. Il est de ces hommes rares auxquels la grâce donne d'atteindre vite à la plénitude de leur talent.

Mais ce qui fait de lui homme plus rare encore c'est qu'il a su garder tout au long de sa vie publique et professionnelle le même enthousiasme; il a su acquérir la maturité à l'âge où d'autres en sont aux premiers errements de la jeunesse, de cette jeunesse il sut garder la flamme à l'âge où les fatigues pour d'autres se font déjà sentir.

Et tout au long de sa vie Berryer sut ne pas ménager sa peine.

Accueilli avec empressement par les membres influents de la droite et par la société d'élite dont ils étaient alors les représentants, Berryer sentit s'ouvrir devant lui une carrière politique; il ne s'y déroba point. Mais en même temps il sut garder l'aspect aimable et ce vif désir de

plaire, « cette faiblesse naturelle aux Français », avouait-il lui-même dans son discours de réception à l'Académie Française, qui lui valait dans les salons brillants où s'était conservée la distinction élégante et polie du XVII<sup>e</sup> siècle, des succès qu'il ne dédaignait point. Par une conversation pleine de grâce, de finesse et d'abandon, il savait entretenir lui aussi ce culte aimable du passé. Il en goûtait le charme, en subissait peut-être l'influence; en tout cas cela l'aida à devenir bien vite l'idole d'un parti politique qui choisissait souvent dans les salons ceux qui devaient le représenter dans les assemblées.

Il était l'ami de monsieur de Vitrolles, le confident de monsieur de Villèle, il ne tarda pas d'être à la Tribune l'interprète de leur commune pensée. Mais à l'aube de sa carrière politique, Berryer n'interrompt pas ses activités professionnelles, surtout lorsqu'il s'agit de défendre ce qu'il vénère : c'est ainsi qu'il plaide pour Lamennais traduit devant la police correctionnelle pour sa brochure sur les rapports de la religion avec l'État civil et politique.

Lamennais considérait Berryer comme son disciple; il le lui disait et il le lui écrivit encore aux derniers jours de sa vie :

Combattons, disait Lamennais à Berryer, combattons quel que soit le succès, si notre drapeau ne flotte pas au sommet de la société régénérée il flottera sur les débris du monde.

L'amitié et l'admiration que Berryer avait pour son maître et le regret peut-être de n'avoir pas su servir sa foi ainsi que, croyait-il, l'y avait appelé la Providence, inspirèrent à Berryer une plaidoirie que l'on regarde à juste titre comme son chef-d'œuvre :

[...] une discussion théologique, une controverse sur les points de doctrine et de discipline religieuse vont être agitées dans l'enceinte de la Police correctionnelle ! Un prêtre de l'Église catholique est amené à cette Barre ! Un écrivain que l'Europe littéraire honore de ses suffrages, dont la religion bénit les travaux, est poursuivi et confondu avec les libellistes et les pamphlétaires ! Est-ce donc que de nos jours on veut mettre en oubli et la majesté de la loi chrétienne et la vénération due à un ministère sacré et jusqu'au respect qu'inspira toujours la dignité du talent ?

Il affirme les droits de la conscience, revendique l'indépendance de la pensée, décline la compétence des juges et, par ce miracle de l'éloquence, Berryer dont la foi s'était réveillée plus ardente en son âme au contact de Lamennais, puisait dans sa propre parole l'inspira-

tion de ses convictions politiques. Ce grand homme se sentait l'envie d'agir.

C'est en 1830 que Berryer entra dans la vie publique. Villèle battu aux élections en 1827, Martignac impuissant contre les coteries qui se partageaient le pouvoir qu'elles enlevaient aux ministres et disputaient au prince, monsieur de Polignac dut organiser la résistance de la Cour contre les forces de la nation coalisées.

Le 15 janvier 1830, Charles X appelle Berryer; celui-ci venait d'atteindre juste l'âge de l'éligibilité; il le nomme président du Collège électoral de la Haute-Loire et lui exprime publiquement l'estime profonde qu'il a de ses talents et de sa personne.

C'est devant ses électeurs que Berryer répondra à son souverain :

Le Roi, dit-il, ne se croit honoré que par des hommages indépendants et sait que la grandeur de sa couronne se mesure par la dignité de ceux qui lui obéissent.

Appelé à la Chambre, Berryer sentit les périls que courait la monarchie. Il combattit avec vigueur l'adresse des « Deux-cent-vingt-et-un » appelés à limiter les pouvoirs du prince.

C'est son premier discours à la Chambre. Il ressent une émotion qui ne le quitta jamais chaque fois qu'il avait à prendre la parole. On le décrit, pâle, passant et repassant devant la Tribune que par moments il contemple avec inquiétude avant d'en gravir lentement les marches. Au début de sa carrière publique on s'étonnait de cette dignité soudaine lorsqu'il montait les degrés et, la main pressée sur la poitrine, embrassait du regard cette Assemblée qui allait lui appartenir plus tard; on savait que cet orateur d'improvisation, qui avait passé des journées entières à mettre en ordre les arguments de ses discours mais laissait au hasard le soin de guider sa parole, ne serait pas inférieur à lui-même. Il commençait parfois comme avec embarras, se ménageait la sympathie de ses adversaires au risque de déplaire à ses partisans et puis il se laissait emporter comme par un souffle puissant qu'il ne pouvait ni modérer ni contenir. Son discours s'animait, prenait un mouvement irrésistible; nul détail inutile qui le puisse ralentir, nul développement oratoire qui le vienne détourner; l'Assemblée s'attendrit ou s'irrite, s'indigne ou s'apaise au gré de l'orateur qui la soumet à sa loi.

Et son premier discours annonçait bien le talent de tous les autres :

Qu'importe quand les droits du Roi sont blessés, quand la Couronne est outragée, que votre adresse soit remplie de protestations d'amour ou de dévouement ? Qu'importe que vous disiez : « Les prérogatives du Roi sont sacrées », si en même temps vous prétendez le contraindre dans l'usage qu'il en doit faire. Ce triste contraste n'a d'autre effet que de reporter la pensée vers des temps de funeste mémoire. Il rappelle par quel chemin un roi malheureux fut conduit, au milieu des serments et des protestations d'amour, à échanger contre la palme du martyr le sceptre qu'il laissa choir de ses mains. Je ne m'étonne pas que dans leur pénible travail, les rédacteurs aient dit qu'ils se sentaient condamnés à tenir au Roi un pareil langage. Et moi aussi, plus occupé de soins de l'avenir que du ressentiment du passé, je sens que si j'adhérais à une telle adresse, mon vote pèserait à jamais sur ma conscience comme une désolante condamnation.

Au sortir de la séance, monsieur Guizot s'écrie : « quel beau talent » ; Royer-Collard lui répond : « ce n'est pas un talent c'est une puissance ». Le prince de Polignac s'empresse d'offrir à Berryer le titre de sous-secrétaire d'État : « A l'heure qu'il est, répond celui-ci, il est au-dessus de mes prétentions ; dans la session prochaine, il sera peut-être au-dessous de mes services. »

Cette fierté, c'est l'assurance de celui qui sait qu'il ne peut pas faillir. Tout au long de sa vie politique il n'aura de souci que de combattre pour la liberté monarchiste par sentiment légitimiste, par conviction ; libéral par raison, Berryer sut lutter sans chercher à en tirer pour lui le moindre profit. « Avec votre talent et votre nom vous n'auriez qu'à vous baisser pour ramasser les richesses », lui disait Dufaure. « Oui, répondit Berryer, mais il aurait fallu me baisser. »

Et l'on ne se baisse pas lorsque l'on est Berryer. On fait front et on plaide. Il plaide pour Chateaubriand arrêté par le préfet de police de Louis-Philippe ; il plaide pour le prince Louis-Napoléon, le futur Napoléon III, qui n'est alors au regard du Gouvernement de Juillet qu'un jeune homme sans avenir ; il plaide de la même façon qu'il avait su plaider pour lui lorsqu'il avait comparu le 16 octobre 1832 devant la Cour d'Assises de Blois.

Il avait cherché à dissuader la duchesse de Berry de toute tentative de restauration légitimiste, puisque l'échec étant certain, une telle entreprise ne pouvait aboutir qu'à diviser plus encore une France désunie.

Mais au moment où éclate l'insurrection Berryer est arrêté, on l'accuse de « s'emparer de la Tribune pour égarer l'opinion publique pour calomnier le gouvernement, pour mettre en question l'assentiment de la nation française à son avènement ». Son procès, ce fut aussi son triomphe : lorsqu'il pénètre dans l'enceinte, la foule se lève; ses avocats s'assoient à ses côtés et répondent au président qui les invitait à se retirer : « Le banc des accusés est aujourd'hui tellement honoré que nous avons cru nous honorer nous-mêmes en y prenant place. »

Berryer s'explique, l'avocat général abandonne une poursuite qu'il déclare ne plus pouvoir soutenir. Berryer est libéré sur-le-champ, il n'a jamais paru aussi grand.

Mais il est grand encore ce Berryer rendu par l'Empire à sa vie professionnelle lorsque Napoléon III oublia quel avait été le défenseur du prince Louis-Napoléon.

C'est alors, en effet, que Berryer voit entrer un jour dans son cabinet, où durant trente ans avaient fréquenté les grands de la terre, des hommes pauvres et simples qui le prient de les protéger de son nom et de sa parole magique comme il avait su intervenir quelques années auparavant pour défendre les charpentiers poursuivis du délit de coalition. Une crise profonde sévissait dans la société française après que le machinisme eut développé les besoins. Les prix montaient, les salaires devenaient dérisoires, l'Empire menaçait les franchises ouvrières. Le Parquet poursuivait les délégués de la corporation des typographes de Paris. Berryer se dresse :

Oui, si vous condamnez des ouvriers quand ils se concertent, il faut alors que la société se condamne elle à les faire vivre; Oh! je ne veux pas faire ici de politique, mais saisissez comme le fera tout cœur honnête cette position désespérée : tout s'accroît depuis vingt ans et les ouvriers vous disent : « Les salaires ne sont plus en rapport avec les besoins de l'existence. Nous travaillons, faites-nous vivre ! » Car si vous persistez dans ce principe, tout ce que vous avez accordé est illégal jusqu'à la permission de se réunir ! Mais non il n'y a d'illégalité nulle part, il y a un besoin de s'entendre dans l'intérêt du bien public, dans un intérêt commun; seulement il ne faut pas que ce soit un privilège pour les maîtres.

Berryer avait parlé, il avait contribué à ébranler un édifice législatif injuste, il avait aidé à pénétrer les consciences d'un problème humain, il avait joué son rôle d'avocat. Un an plus tard le droit d'association était reconnu aux ouvriers.

Liberté d'opinion, liberté de réunion, il faut encore combattre pour les sauvegarder. Rejeté par le Second Empire des assemblées politiques, élu bâtonnier du Barreau de Paris, Berryer ne craint pas, au procès des comités électoraux de Marseille, de prendre la défense des chefs républicains dont il ne partage pas l'opinion.

Il se présente à la Barre. Il défend Jules Ferry.

Il poursuit alors une vie professionnelle que rien ne viendra plus interrompre. Dans les affaires criminelles il s'élève à la plus haute éloquence et sait lutter pour les droits de la défense.

Dans la Cour d'Assises de Rouen, alors qu'il plaide pour Dujarier-Beauvallon, le président veut s'opposer à la lecture d'une pièce; Berryer se lève :

L'Avocat ! l'Avocat ! son droit serait limité ! mais en quelque endroit qu'il se trouve, en quelques archives qu'il soit caché, s'il croit un document utile à sa défense, il a le droit de l'y aller prendre et de l'apporter à la lumière des débats.

Oui, il y a pour le ministère public; oui, il y a pour le magistrat des règles déterminées; mais l'avocat prend les éléments de sa défense partout où il les trouve, dans le débat, hors du débat, dans les archives les plus secrètes, entre les mains de son adversaire, partout. C'est un droit sacré, un droit qui m'appartient, qui touche aux plus hauts intérêts, un droit que je ne laisserai jamais affaiblir entre mes mains.

Il ne néglige rien lorsqu'il s'agit de défendre l'honneur ou la vie d'un homme. Écoutez-le :

Il s'agit de protéger un accusé contre les erreurs et les entraînements de ses juges, de déchirer les fausses apparences dont la vérité est trop souvent voilée, de confondre les calomnies privées, de dompter les haines et les violences de l'esprit de parti, de déjouer les rancunes et les iniques préventions du pouvoir, de maintenir le bon droit envers et contre tous, tout cela n'est-ce point exercer dans l'État une haute magistrature ?

La conscience d'exercer cette haute magistrature n'enlevait pas à Berryer cette délicatesse sans laquelle il n'est pas de véritables grands hommes.

Lorsque Dehors, poursuivi comme incendiaire, fut acquitté grâce à Berryer, il rassembla dit-on dix billets de mille francs qu'il inséra dans un portefeuille et qu'il alla porter à son avocat. Pour donner à sa démarche l'expression d'une reconnaissance plus sincère il se fit accompagner de sa jeune fille de vingt ans. Berryer prit le portefeuille: « Oui, dit-il à Dehors, il y a bien là dix mille francs. » Puis il questionna

la jeune fille : qu'allait-elle devenir, que comptait-elle faire ? « Mon enfant, lui dit-il tout à coup, il faut vous marier à quelque honnête jeune homme. Votre père et moi nous n'avons pu trouver que dix mille francs pour votre dot : c'est bien peu, mais enfin vous nous excuserez nous avons fait ce que nous avons pu, les voilà. » Et il tendit le portefeuille à la jeune fille.

Au cinquantième anniversaire du jour où la première fois Berryer avait revêtu la robe, tous les barreaux de France accoururent à Paris pour honorer « le glorieux stagiaire de 1811 », fête sans précédent dans nos annales, à laquelle s'associèrent les barreaux étrangers. Lord Palmerston salua Berryer en disant : « La France doit être fière de vous offrir en spectacle au monde. »

Un bref retour à la vie politique, une carrière qui s'achève dans le calme, Berryer peut mourir.

Il appelle un ami très cher et lui dit :

Soyez, je vous en prie, mon interprète auprès de notre Barreau, auprès de nos confrères. Je les ai bien aimés, ils m'ont aussi bien aimé; c'est une grande joie pour moi que ce souvenir; embrassez-les pour moi, mon ami, je leur ai été fidèle, et ce sera mon dernier bonheur de mourir le Doyen de notre Ordre !

Ah ! mon ami, ce grand Barreau, qu'il reste toujours, comme il l'a été, ferme dans sa foi, dans son amour pour le Droit; car c'est là sa puissance, sa grandeur, sa force !

Maintenant Berryer pouvait aller se retirer pour quelques jours dans sa maison de campagne. Il avait dit ce qu'il avait à dire, après avoir vécu ce qu'il avait à vivre. Et l'on ne sait ce que, de sa vie ou de ses paroles, on doit retenir davantage, tellement il sut atteindre à la grandeur parce qu'il sut que l'on ne peut servir sans fidélité et sans honneur.

Francis MOLLET-VIÉVILLE,  
du Barreau de Paris.

## *Nos archives* *et la Société canadienne* *d'Histoire de l'Église catholique*

---

Si on a pu dire en toute vérité de notre histoire qu'elle était — et est encore pour une bonne part — un écrin de perles ignorées, que ne doit-on pas affirmer de nos archives religieuses et, en particulier, de nos archives diocésaines ? Elles renferment vraiment des richesses inexploitées.

Voilà un sujet très pratique et très urgent. Il entre aussi parfaitement dans les cadres des activités de la Société canadienne d'Histoire de l'Église catholique. En effet, ne serait-ce pas le rôle de ce groupement de mettre à jour le contenu de nos archives et d'aider les chercheurs à les fréquenter ? Ne serait-ce pas sa mission aussi d'indiquer quelques sentiers intéressants à parcourir ?

Il serait certes faux de prétendre que la Société a été inactive en ce domaine. Les nombreux rapports publiés depuis sa fondation en 1933 contiennent une mine précieuse de renseignements que l'*Index* général des vingt-cinq premières années révèle clairement. Cependant, est-il permis de se contenter des résultats obtenus ? Ne devrait-on pas plutôt essayer d'intensifier cet effort en engageant un plus grand nombre de chercheurs à étudier notre histoire religieuse ?

A un moment où on semble tout mettre en question — et plus particulièrement le rôle de l'Église dans notre vie nationale — il y aurait, il me semble, intérêt et avantage à étudier et à écrire notre histoire religieuse sur des bases solides. Loin de moi la pensée que ce qui a été fait jusqu'ici est sans valeur et a été édifié sur le sable. Pourtant, le simple fait que nous ne possédons pas encore d'histoire générale de l'Église de notre pays me semble un motif plus que suffisant pour encourager des intellectuels sérieux à se mettre à la tâche.

La bénédiction et l'encouragement que la hiérarchie a donnés à la fondation de cette Société ne doivent pas rester inefficaces. Il faut, selon le mot de M<sup>sr</sup> Andrea Cassulo, délégué apostolique, lors du

premier congrès de la Société, tenu à Ottawa en 1934, que les chercheurs laborieux des annales de l'histoire disent d'une manière digne du passé, ce qui s'est accompli pour le bien de la nation<sup>1</sup>. L'illustre orateur ajoutait à la même occasion :

Je constate avec une vive satisfaction que les hommes d'État, que des hommes de toute croyance, des hommes de nationalité et de langue différente se plaisent à proclamer que le christianisme est celui qui a fait de cet immense pays, un jour si éloigné de la vérité et de la civilisation, une nation vers laquelle tous aiment à tourner leur regard et leur cœur<sup>2</sup>.

Tel est le rôle qui incombe à nos historiens : faire davantage connaître notre histoire religieuse.

Il n'y a pas lieu ici de montrer comment l'Église a toujours été la protectrice des recherches et des études, ni ce qu'elle a fait pour l'avancement des sciences historiques. Il suffirait de rappeler l'immortelle figure de Léon XIII qui, avec un courage et une prévoyance qui ont émerveillé le monde, a voulu ouvrir aux ouvriers de la pensée les archives vaticanes, invitant les chercheurs de toute nationalité et de toute foi religieuse, à exploiter ces trésors pour y découvrir la vérité sur le passé et y trouver de nouveaux sujets de labour fécond pour l'avenir. Le pape ne craignait pas de mettre à la lumière du plein jour les documents ensevelis depuis des siècles dans les archives, lui qui estimait que l'Église n'a besoin que de vérité et qui citait alors la parole de Cicéron : « *primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat : deinde ne quid veri non audeat; ne qua suspicio gratiae sit in scribendo, ne qua simultatis*<sup>3</sup>. » Ce qui revient à dire que la première loi de l'histoire est de dire la vérité, la seconde de ne jamais oser mentir.

Dans son allocution *Quanto gradita* au congrès des archivistes ecclésiastiques, le 5 novembre 1957, Pie XII affirmait au sujet de cette décision pontificale :

Ce fut un acte courageux, inspiré par la conscience tranquille de l'Église au sujet du passé, par la certitude que « l'histoire, étudiée dans ses vraies sources, avec un esprit dégagé de passion et de préjugés, constitue spontanément par elle-même la plus magnifique apologie de l'Église et de la Papauté<sup>4</sup> ». Étant donné l'énormité du fonds des

<sup>1</sup> *La Société canadienne d'Histoire de l'Église. Rapport 1933-1934*, p. 11.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>3</sup> *De Oratore*, I, II, cap. 15. Voir *Sapenumero considerantes...*, dans *Leonis XIII [...] Acta*, [ed. romana], 1884, vol. 3, p. 268.

<sup>4</sup> LÉON XIII, *Ep. ad Principes*, 18 août 1883, dans *Registre 1882-1883*.

archives, dans l'ensemble sans doute, mais déjà pour chaque Pontificat, surtout les longs, nul ne savait et humainement ne pouvait ni ne peut encore savoir, s'il ne s'y trouve pas quelque détail indécent pour la dignité et l'honneur de l'Église. Cependant, les faits ont pleinement justifié la magnanimité et l'assurante confiance de ce grand Pape. Les recherches dans les archives et les publications consécutives, loin de diminuer, ont, au contraire, augmenté considérablement le respect et l'autorité morale des Souverains Pontifes, du Saint-Siège et de l'Église. Souvent, ces publications ont provoqué une agréable surprise, spécialement auprès des non-catholiques. Ces Archives rendent donc, elles aussi, l'écho de la parole du Seigneur : « *Et ecce vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi* » (Matth. xxviii, 20) <sup>5</sup>.

Le résultat de la fréquentation de nos archives diocésaines ne serait-il pas dans une certaine mesure identique en ce qui concerne l'Église canadienne ? On ne peut en douter.

Il ne serait peut-être pas hors de propos d'entendre aussi le témoignage de M<sup>sr</sup> de Cabrières à l'occasion du VI<sup>e</sup> centenaire de l'Université de Montpellier, en 1890 :

...A ceux qui doivent enseigner l'histoire, je leur dirai librement : fouillez les bibliothèques, pâissez sur les manuscrits, passez au creuset de votre critique les actes pontificaux et épiscopaux. D'avance, j'accepterai le verdict auquel vous serez conduits par votre impartialité. Ça et là vous pouvez rencontrer des illusions, des erreurs, même quelques défaillances morales ; mais vous n'aurez jamais la preuve que l'Église a cultivé le mensonge, encouragé la duplicité et poursuivi le dessein d'abaisser les âmes afin de les dominer [...]. Donc, ne soyez pas dans nos écoles timides et indécis <sup>6</sup>...

Lors de la première réunion de la Société, le secrétaire, M. James F. Kenney, affirmait que, dans la séance d'organisation, les bases avaient été jetées pour le travail réel de l'association en vue du développement des études historiques et de l'intérêt pour l'histoire de l'Église. Il poursuivait :

La tâche qui nous confronte est vaste. Beaucoup de choses restent encore ignorées, même sur les fondateurs de l'Église en Canada, Laval, Macdonnell, Burke, Taché, les premiers missionnaires et les premières religieuses. Au-delà des fondateurs, la surface de notre tâche a à peine été effleurée. Il n'y a pas de guides adéquats pour les sources, peu d'instruments bibliographiques, biographiques et autres sont à la disposition des chercheurs, et, à vrai dire, peu de travail scientifique a encore été accompli. Dans le champ plus vaste de l'histoire du monde, l'histoire

<sup>5</sup> *Actes de S.S. Pie XII...*, vol. 19 (1957), [Paris], Bonne Presse, [1959], p. 509.

<sup>6</sup> Victor CARRIÈRE, *Introduction aux Etudes d'Histoire ecclésiastique locale...*, Paris, Letouzé et Ané, 1940, vol. 1, p. lx.

de la mission de l'Église est absolument inépuisable. La moisson est riche, et la Société canadienne d'Histoire de l'Église fait appel aux ouvriers <sup>7</sup>.

On dirait que M. Kenney parle aujourd'hui.

Il me semble que le temps est venu qu'un plus grand nombre s'intéresse aux études sérieuses de notre histoire religieuse. Il est vrai que l'historiographie ecclésiastique, née à l'ombre des cloîtres, fut longtemps le privilège du clergé. Mais, arrachée au sanctuaire, elle doit s'associer les efforts de recherche scientifique de tous les historiens catholiques. C'est encore là un but de la Société canadienne d'histoire de l'Église, tel que formulé à l'article second de la constitution.

La société, y est-il dit, a pour but :

(a) d'encourager les travaux historiques et de stimuler l'intérêt du public pour l'histoire de l'Église;

(b) d'assurer la conservation des lieux historiques, des documents, des reliques et des souvenirs importants du passé;

(c) de publier des études et des documents historiques, dans la mesure du possible <sup>8</sup>.

C'est donc tous ceux qu'intéresse sérieusement l'histoire que la Société convie à travailler et qu'elle a pour but de stimuler. Quelle noble tâche ! Si on a pu dire qu'« étudier son pays, c'est apprendre à l'aimer, c'est attiser dans son cœur le feu du plus noble dévouement », ce qui n'est pas indifférent à notre époque, une plus parfaite connaissance de l'histoire de l'Église en notre pays, ne sera-t-elle pas une façon d'apprendre à l'aimer davantage et d'attiser en nos cœurs le feu d'un plus noble dévouement ?

Mais pour que notre histoire ait quelque chance d'être faite sérieusement, elle doit se baser sur nos archives. Ici encore la Société canadienne d'Histoire de l'Église catholique a pour but de faire connaître nos archives religieuses, puisqu'on lit dans le rapport du secrétaire pour l'année 1934-1935 que l'on a nommé les membres des comités des archives et de la bibliographie. La même année, deux rapports portent sur les archives religieuses. M. R. Bonin, sulpicien, étudie *Les archives sulpiciennes source d'histoire ecclésiastique* <sup>9</sup> et l'abbé

<sup>7</sup> *The Canadian Catholic Historical Association. Report 1933-1934*, p. 7. Nous traduisons de l'anglais.

<sup>8</sup> *La Société canadienne d'Histoire de l'Église. Rapport 1934-1935*, p. 25.

<sup>9</sup> Pages 39-50.

Ivanoe Caron analyse *Les archives de l'archevêché de Québec*<sup>10</sup>. Il est malheureux qu'on n'ait pas continué à donner chaque année l'inventaire de l'une de nos archives diocésaines; le travail serait déjà presque terminé, du moins pour tous les dépôts importants.

Il faut tout de même reconnaître que le travail de la Société n'a pas été stérile. M. Jean-Charles Falardeau affirmait au premier colloque de la revue *Recherches sociographiques* en avril 1962, au sujet de l'histoire ecclésiastique : « Celle-ci a été vivement stimulée par la fondation, en 1933, de la Société canadienne d'Histoire de l'Église catholique<sup>11</sup>. » De son côté, M<sup>sr</sup> Arthur Maheux a répondu, au congrès de Toronto en 1959, à la question : *Où en sommes-nous en fait d'histoire de l'Église canadienne*<sup>12</sup> ?

Le bilan est certes intéressant, mais la tâche à accomplir reste immense. C'est dans le but d'orienter un peu les recherches qu'est écrite la présente étude sur nos archives diocésaines. On ne peut évidemment le faire que de façon bien sommaire dans ce court article. J'estime cependant que la peine ne sera pas entièrement inutile si elle suscite l'ambition de compléter ce travail et de donner aux chercheurs canadiens ou étrangers un inventaire complet des richesses historiques contenues dans les différents dépôts d'archives.

## I. — PROVINCE ECCLÉSIASTIQUE DE QUÉBEC.

### A. ARCHEVÊCHÉ DE QUÉBEC.

Il convient sans doute de commencer par l'archevêché de Québec, l'Église-mère du Canada, puisque ces archives sont sans contredit les plus importantes. Depuis l'époque de M<sup>sr</sup> Jean-François Hubert (1788-1797), on a transcrit sur des registres toutes les lettres en provenance de l'évêché. La longue série des *Registres des Lettres* expédiées à Rome, aux autorités ou aux prêtres du diocèse et des missions dépendant de Québec et des diocèses voisins, donne une idée exacte de l'état religieux du diocèse et des autres circonscriptions

<sup>10</sup> Pages 65-73.

<sup>11</sup> *Les recherches religieuses au Canada français*, dans *Situation sur la Recherche sur le Canada français*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1962, p. 211. Voir aussi *Recherches sociographiques*, 3 (1962), p. 211.

<sup>12</sup> *La Société canadienne d'Histoire de l'Église. Rapport 1959*, p. 13-18.

ecclésiastiques. Ces lettres mettent également sur la piste de nombreux documents reçus, pièces qui sont bien conservées, parfaitement classées et surtout cataloguées avec soin. C'est une source inépuisable pour l'histoire ecclésiastique canadienne tout entière. Cette correspondance, et même une partie de celle contenue ailleurs dans les archives, ainsi que certaines lettres reçues, a été analysée par l'abbé Ivanhoe Caron et publiée dans le *Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec*; notamment la correspondance de nosseigneurs Jean-Olivier Briand (1766-1784)<sup>13</sup>, Louis-Philippe Marichaud d'Esgris (1784-1788)<sup>14</sup>, Jean-François Hubert (1788-1797)<sup>15</sup>, Charles Bailly de Messein (coadjuteur 1788-1794)<sup>16</sup>, Pierre Denault (1797-1806)<sup>17</sup>, Joseph-Octave Plessis (1806-1825)<sup>18</sup>, Bernard-Claude Panet (1825-1833)<sup>19</sup>, Joseph Signay (1833-1850)<sup>20</sup> et Flavien Turgeon<sup>21</sup>, soit en tout 19 volumes<sup>22</sup> s'arrêtant à la date du 28 décembre 1839.

On trouve en outre à Québec les *Registres d'Insinuations* où, selon le sens du terme dans l'ancien droit, sont inscrits les actes qui acquièrent ainsi l'authenticité. Cette série, qui commence en 1660, comprend trente volumes et relate en quelque sorte l'histoire primitive de tous les diocèses actuels du Canada. On y inscrit au jour le jour les actes d'administration épiscopale : nominations des vicaires généraux, des chanoines, des curés; pouvoirs reçus de Rome; facultés concédées aux évêques suffragants, aux vicaires généraux, aux curés et aux missionnaires; actes d'ordinations, d'érection et de division de paroisses; actes constatant l'authenticité des reliques, lançant l'excommunication contre certains prévaricateurs; mandements, lettres pastorales et circulaires<sup>23</sup>; relation de l'état du diocèse au Saint-Siège;

<sup>13</sup> 10 (1929-1930), p. 47-137.

<sup>14</sup> 11 (1930-1931), p. 184-198.

<sup>15</sup> 11 (1930-1931), p. 199-355.

<sup>16</sup> 11 (1930-1931), p. 199-355.

<sup>17</sup> 12 (1931-1932), p. 129-242.

<sup>18</sup> 8 (1927-1928), p. 213-316; 9 (1928-1929), p. 87-208; 13 (1932-1933), p. 1-244.

<sup>19</sup> 14 (1933-1934), p. 233-421; 15 (1934-1935), p. 321-420; 16 (1935-1936), p. 155-278.

<sup>20</sup> 17 (1936-1937), p. 123-330; 18 (1937-1938), p. 20-146; 19 (1938-1939), p. 180-357.

<sup>21</sup> On trouve également dans cette correspondance des lettres de M<sup>sr</sup> Flavien Turgeon à partir du volume 19; ainsi qu'un certain nombre du vicaire général Félix Cazeau.

<sup>22</sup> L'analyse arrête à la page 79 du dix-neuvième *Registre des Lettres*.

<sup>23</sup> Ces circulaires et mandements ont par la suite été publiés.

mémoires aux gouverneurs, aux ministres de l'État, aux marguilliers des fabriques; règlements au sujet de l'établissement de la dîme, etc.

A partir de 1811, on possède également les registres des requêtes qui forment une série de vingt volumes. On doit encore ajouter le *Registre du Chapitre*, rapportant les délibérations du chapitre de Québec de 1684 à 1773, et les dix cartables contenant de nombreux mémoires, des requêtes, des inventaires, des actes notariés et surtout la correspondance des chanoines.

La collection des lettres reçues, extrêmement riche, constitue une autre source importante pour l'histoire. On y trouve beaucoup de lettres relatives à l'établissement et au maintien des missions, particulièrement de celles de l'Ouest canadien, de la Côte-Nord et de tout ce qu'on appelait autrefois le Labrador. Il est donc impossible d'étudier l'histoire de ces Églises particulières sans avoir recours aux archives de l'archevêché de Québec<sup>24</sup>.

L'archiviste, M. l'abbé Jean-Marie Beauchemin, souligne en particulier qu'on pourrait facilement préparer à Québec une biographie élaborée de M<sup>sr</sup> J.-O. Plessis pour laquelle on a déjà tous les matériaux à pied d'œuvre<sup>25</sup>.

#### B. ÉVÊCHÉ DE TROIS-RIVIÈRES.

Plusieurs des diocèses suffragants de Québec possèdent également de bonnes archives. Celles de Trois-Rivières (1852) sont très importantes pour la correspondance de nosseigneurs Thomas Cooke (1852-1870) et L.-F. Laflèche (1870-1898). Une partie de la correspondance de ce dernier se trouve présentement au Séminaire Saint-Joseph<sup>26</sup>. On conserve en outre à l'évêché les vieux registres des premiers temps de la colonie, c'est-à-dire depuis 1634. Les onze *Registres des Insinuations* contiennent les décrets d'érection canonique du diocèse, des paroisses et des dessertes, etc. Les mandements, lettres pastorales et circulaires remplissent vingt-trois volumes<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Il faut aussi tenir compte des archives du Séminaire de Québec, également très riches.

<sup>25</sup> Réponse au questionnaire envoyé par la Société canadienne d'Histoire de l'Église catholique, 20 avril 1963.

<sup>26</sup> Les archives de Trois-Rivières doivent être consultées en rapport avec les archives de la Société historique dont le siège est au Séminaire Saint-Joseph de Trois-Rivières.

<sup>27</sup> Réponse de l'abbé A. Magnan, assistant archiviste, le 10 avril 1963.

## C. ÉVÊCHÉ DE CHICOUTIMI.

Le diocèse de Chicoutimi possède des archives très bien classées et munies d'un excellent catalogue. Avec la Société historique du Saguenay<sup>28</sup>, ce fonds contient des pièces nombreuses et indispensables à la préparation de l'histoire de l'Église dans la région du Saguenay et du Lac-Saint-Jean, de même que pour celle des missions de la Côte-Nord et du Golfe-Saint-Laurent, dont l'évêque de Chicoutimi fut un moment l'administrateur.

## D. ÉVÊCHÉ D'AMOS.

Le diocèse d'Amos (1938) possède peu de documents anciens, à cause de l'incendie, en octobre 1922, de l'évêché d'Haileybury, dont le diocèse a été détaché. Les archives conservent surtout des pièces d'ordre juridique, tandis que le *Livre historique* de chaque paroisse garde l'histoire religieuse de la paroisse<sup>29</sup>.

## E. ÉVÊCHÉ DE SAINTE-ANNE-DE-LA-POCATIÈRE.

A Sainte-Anne-de-la-Pocatière, où les documents sont parfaitement classés, on trouvera les dossiers des paroisses, transférés de Québec, au moment de l'érection du diocèse en 1951<sup>30</sup>.

## II. — PROVINCE ECCLÉSIASTIQUE DE MONTRÉAL.

## A. ARCHEVÊCHÉ DE MONTRÉAL.

Les archives de l'archevêché de Montréal sont également d'une grande richesse pour l'histoire ecclésiastique. Comme à Québec, les documents reçus sont méthodiquement classés et les *Registres des Lettres* sont très complets puisqu'ils contiennent les lettres de nosseigneurs Jean-Jacques Lartigue, p.s.s. (1836-1840), Ignace Bourget (1840-1876), Édouard-Charles Fabre (1876-1896), Paul Bruchési (1897-1939), Georges Gauthier (1939-1940), Emmanuel Deschamps

<sup>28</sup> Voir Fernand DUMONT et Yves MARTIN, *Les archives de la Société historique du Saguenay*, dans *Recherches sociographiques*, 1 (1960), p. 369-370, et Victor TREMBLAY, dans *Association catholique des Bibliothécaires de langue française*, 1959, p. 11-17. On trouvera des renseignements intéressants sur la Société historique de Saint-Boniface, dans *Les Cloches de Saint-Boniface*, 31 (1932), p. 78-79; 33 (1934), p. 140-142; 39 (1940), p. 283-288; 40 (1941), p. 101-104; 52 (1953), p. 15-24, 82-87.

<sup>29</sup> Réponse de l'abbé Eloi Caissie, le 8 avril 1963.

<sup>30</sup> Voir aussi les archives de la Société historique de la Côte du Sud.

(1925-1940) et Joseph Charbonneau (1940-1950). Les lettres de ce dernier ne sont pas consignées après 1942.

L'abbé L.-A. Desrosiers a donné dans le *Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec*, l'analyse des lettres de M<sup>sr</sup> Lartigue<sup>31</sup> et une partie de celles de M<sup>sr</sup> Bourget<sup>32</sup>. Le père Léon Pouliot, s.j., a continué le travail de M. Desrosiers jusqu'à la date du 30 décembre 1844<sup>33</sup>. Un total de neuf volumes des lettres de M<sup>sr</sup> Lartigue, comprenant 5.000 pages manuscrites et trois volumes de celles de M<sup>sr</sup> Bourget.

Les *Pièces et Actes* de l'archevêché remplissent le rôle des *Registres des Insinuations* de Québec. Dans l'analyse des lettres, on a inclus également celle de ces documents jusqu'au volume cinquième.

Les lettres de M<sup>sr</sup> Bourget sont d'un intérêt particulier, car elles traitent de plusieurs grands problèmes canadiens et l'évêque de Montréal avait pris sur lui, en un sens, le souci de toutes les Églises du Canada et, en certains cas, celui des Églises des États-Unis jusqu'au lointain Orégon, surtout celui des diocèses limitrophes où beaucoup de Canadiens étaient allés s'établir.

On trouvera, toujours à Montréal, des pièces très importantes sur les missions de l'Abitibi, du Témiscamingue et de la Baie-James, sur l'apostolat dans les Townships de l'Est, sur les chantiers de l'Ottawa et sur les différentes communautés religieuses que M<sup>sr</sup> Bourget a fondées ou qu'il est allé chercher en France.

On conserve également le registre des lettres des curés, des aumôniers, des chapelains et des vicaires jusqu'à ces dernières années<sup>34</sup>.

#### B. ÉVÊCHÉ DE VALLEYFIELD.

Pour les diocèses suffragants de Montréal, bien que les archives soient plus récentes, on peut également y trouver des renseignements utiles. A Valleyfield (1892), on mentionne que les documents les plus

<sup>31</sup> 22 (1941-1942), p. 345-496; 23 (1942-1943), p. 1-174; 24 (1943-1944), p. 207-334; 25 (1944-1945), p. 175-266; 26 (1945-1946), p. 37-134. On doit ajouter également son travail *Correspondance de cinq Vicaires Généraux avec les évêques de Québec (1761-1816)* (*ibid.*, 1947-1948, p. 71-133).

<sup>32</sup> 26 (1945-1946), p. 135-224; 27 (1946-1947), p. 175-266; 29 (1948-1949), p. 343-477.

<sup>33</sup> 33 (1955-1957), p. 177-221.

<sup>34</sup> Réponse de M. Louis-Paul Moisan, le 14 mai 1963.

importants sont ceux qui intéressent l'histoire de chaque paroisse par la correspondance échangée entre l'évêché et la paroisse ou entre les différentes communautés et leur maison mère <sup>35</sup>.

### C. ÉVÊCHÉ DE JOLIETTE.

Les archives du diocèse de Joliette contiennent, outre la documentation relative aux paroisses (dont une partie cependant est encore à Québec et à Montréal), une documentation importante sur la Société des Missions-Étrangères de la Province de Québec, sur l'Université de Montréal, de même que les papiers des seigneuries Lavaltrie, Lachenaie, Lanoraie, etc. Une bibliothèque, renfermant tout ce qui a été publié sur la région, complète les archives. On a déjà publié plusieurs monographies paroissiales et l'étude de la région se continue pour le centenaire de la proclamation de la ville de Joliette en 1964. L'abbé L. Sylvestre a préparé une brève histoire du diocèse, et M<sup>sr</sup> Omer Valois a publié plusieurs articles ou brochures <sup>36</sup>.

### D. AUTRES.

Le diocèse de Saint-Jean de Québec, érigé en 1933, possède les documents relatifs aux paroisses. Il en est de même de Saint-Jérôme qui conserve une partie des pièces autrefois aux archives de l'archevêché d'Ottawa. Ces archives sont bien classées.

## III. — PROVINCE ECCLÉSIASTIQUE DE SHERBROOKE.

### A. ARCHEVÊCHÉ DE SHERBROOKE.

Le diocèse de Sherbrooke, établi en 1874 et érigé en archidiocèse en 1951, conserve toute la documentation relative aux paroisses et en particulier les papiers de nosseigneurs Antoine (1874-1893) et Dominique Racine (1828-1888). Les archives ont été utilisées pour la publication, dans *La Tribune*, d'une cinquantaine de notices historiques sur les paroisses de l'archidiocèse <sup>37</sup>. Quant à la Société historique des Cantons de l'Est, elle se spécialise surtout en histoire profane régionale <sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Réponse du chanoine L. Corriveau, le 15 avril 1963.

<sup>36</sup> Réponse de M<sup>sr</sup> O. Valois, le 6 avril 1963.

<sup>37</sup> Il y aurait sans doute intérêt à réunir ces notices historiques.

<sup>38</sup> Réponse de M<sup>sr</sup> Albert Gravel, p.d., le 5 avril 1963. Voir aussi *La Tribune* (Sherbrooke), 11 mars 1961.

## B. ÉVÊCHÉ DE SAINT-HYACINTHE.

A Saint-Hyacinthe (1852), on a encore de précieux *Registres des Lettres* et une bonne documentation sur les paroisses. L'ouvrage inédit de l'abbé Isidore Desnoyers, *Histoire des paroisses*<sup>39</sup> est un travail très intéressant et formerait la base d'une bonne histoire du diocèse.

## C. ÉVÊCHÉ DE NICOLET.

Le second diocèse suffragant de Sherbrooke, Nicolet, établi en 1885, doit recourir aux archives de Québec et de Trois-Rivières pour une partie de ses archives anciennes. Les archives du Séminaire sont très riches, de même que celles des Sœurs de l'Assomption, de l'Hôtel-Dieu de Nicolet et de plusieurs paroisses. Ces divers dépôts devraient donc être consultés parallèlement aux archives diocésaines. On prépare présentement un catalogue général des archives de l'évêché<sup>40</sup>.

## IV. — PROVINCE ECCLÉSIASTIQUE DE RIMOUSKI.

## A. ARCHEVÊCHÉ DE RIMOUSKI.

Rimouski qui date de 1867<sup>41</sup>, possède aussi des archives où il est facile de retrouver les pièces. On y trouve les actes de l'administration diocésaine depuis 1867 inscrits dans les *Registres des Insinuations* jusqu'en 1920, et annotées ensuite. On peut aussi y consulter, dans les *Registres des Lettres* et dans d'autres dossiers, la correspondance épiscopale officielle, et parfois privée, pour ces mêmes années. D'autres correspondances, collections de lettres, les dossiers de chaque paroisse, de chaque communauté ou institution, de chaque organisme à caractère religieux ou social, de chaque prêtre diocésain se trouvent également dans les archives. Une bibliothèque complète le fonds<sup>42</sup>. Ces archives sont importantes, non seulement pour l'histoire de la Côte sud du Saint-Laurent, mais aussi pour les missions de la Côte-Nord, du Golfe-Saint-Laurent et du Labrador qui furent un certain temps sous la juridiction de l'évêque de Rimouski.

<sup>39</sup> Il y a un très grand nombre de courtes histoires de paroisses, ce qui ne les empêche pas d'être riches en détails historiques.

<sup>40</sup> Réponse de l'abbé J.-Antoine Letendre, le 8 avril 1963.

<sup>41</sup> Il a été élevé au rang d'archevêché en 1946.

<sup>42</sup> Réponse du chanoine Léo Bérubé, le 8 avril 1963.

Il nous paraît utile de noter ici qu'il est souvent impossible d'étudier l'histoire d'une partie du pays en s'en tenant à une seule archive. Par exemple, celui qui désire entreprendre l'histoire des missions de la Côte-Nord du Saint-Laurent, du Golfe et du Labrador ne peut se contenter d'examiner les archives du vicariat apostolique du Labrador <sup>43</sup>, de date très récente par surcroît, mais il doit s'astreindre à compulsier les archives de Québec, de Rimouski, de Chicoutimi, du Golfe-Saint-Laurent, de Harbour-Grace et de Saint-Jean-de-Terre-Neuve, sans parler des diverses archives civiles : Compagnie de la Baie-d'Hudson, gouvernement fédéral et gouvernement provincial. Cette étude devient nécessaire, non seulement du fait que toutes ou une partie de ces missions passèrent sous diverses juridictions au cours de leur histoire, mais parce que, au cours de la même période, divers évêchés furent intéressés en même temps à l'expansion de l'Église dans ces régions. De plus, bien des documents qui devraient normalement se trouver dans les évêchés de date plutôt récente n'y ont pas été transmis tandis que d'autres, contenus dans les *Registres des Lettres*, ne peuvent évidemment pas être transférés dans leur état original et on n'a pas entrepris la tâche de les copier. De plus, il faut consulter les archives des diverses congrégations religieuses qui ont travaillé dans ces régions.

#### B. ÉVÊCHÉ DU GOLFE-SAINT-LAURENT.

Les archives du Golfe-Saint-Laurent (1905), à Hauterive, sont bien classées et contiennent plusieurs pièces anciennes importantes. Quant au vicariat apostolique du Labrador, ses archives sont très récentes, puisqu'il a été érigé en 1945. On trouve cependant des renseignements intéressants dans les diverses paroisses, en particulier à Blanc-Sablon.

#### C. ÉVÊCHÉ DE GASPÉ.

Le diocèse de Gaspé, érigé en 1922, ne possède pas, semble-t-il de pièces anciennes. Pourtant une Société historique, fondée au Séminaire de Gaspé, le 26 septembre 1962, s'emploie à préserver de l'oubli les faits et gestes des anciens et à colliger les « vieux papiers ». Elle publie

<sup>43</sup> Érigé en 1945, le siège en fut d'abord fixé à Blanc-Sablon, puis transféré à Schefferville.

une revue : *Revue d'histoire de la Gaspésie*<sup>44</sup> qui, à l'instar de *Saguenayensia* de la Société historique du Saguenay, ne manquera pas de révéler bien des richesses documentaires utiles aux historiens.

## V. — PROVINCES MARITIMES ET TERRE-NEUVE.

Dans les provinces maritimes plusieurs archives diocésaines peuvent intéresser les chercheurs. Cependant les documents anciens sont plutôt rares. Les archives de Moncton (1936) ne contiennent encore aucun document historique ancien important<sup>45</sup>. Quant à celles de Bathurst, autrefois Chatham (1860), on peut trouver des renseignements utiles sur l'érection du diocèse de Chatham et sur la fondation de l'Université du Sacré-Cœur (1899) à Bathurst, du collège Saint-Louis à Edmundston et du collège Saint-Thomas, ainsi qu'au sujet des religieuses hospitalières depuis 1864. On conserve également des fonds d'archives intéressants aux presbytères de Caraquet, d'Inkerman, de Neguac, de Tracadie et de Bathurst-Nord<sup>46</sup>. Le diocèse d'Edmundston, érigé en 1944, est trop récent pour posséder des archives historiques.

En Nouvelle-Écosse, les archives du diocèse de Yarmouth, établi le 6 juillet 1953, ne possède qu'un registre de Port-Royal antérieur à l'expulsion des Acadiens. Il existe aussi de vieux registres dans les paroisses et dans les archives de Québec<sup>47</sup>.

Les archives de Saint-Jean-de-Terre-Neuve (1796) et de Harbour-Grace (1856) contiennent sans aucun doute de vieux documents sur l'évangélisation de l'extrémité est de la province de Québec et des côtes et de l'intérieur du Labrador.

## VI. — PROVINCE ECCLÉSIASTIQUE D'OTTAWA.

### A. ARCHEVÊCHÉ D'OTTAWA.

Si nous quittons les provinces maritimes et la province de Québec pour passer à l'Ontario, on trouvera d'abord les archives de l'archidiocèse d'Ottawa et des diocèses suffragants. A Ottawa, on possède des archives très importantes, non seulement pour cette Église particulière,

<sup>44</sup> Réponse de l'abbé Adrien Leblanc, le 8 avril 1963.

<sup>45</sup> Réponse de l'abbé A.-J. Bobineau, le 8 avril 1963.

<sup>46</sup> Réponse de l'abbé Ed. Godin, le 12 avril 1963.

<sup>47</sup> Réponse de l'abbé Louis-L. Surette, le 19 avril 1963.

mais pour toutes celles qui s'en sont détachées au cours du siècle dernier. Les dix volumes des *Registres des Lettres* de M<sup>sr</sup> Joseph-Bruno Guigues, o.m.i., premier évêque, doivent être consultés par quiconque veut étudier l'histoire de l'Église, de la colonisation, des missions indiennes, depuis Ottawa jusqu'à la baie James, en passant par Mattawa, le Témiscamingue et l'Abitibi. Il y a même quelque documentation sur la Rivière-Rouge. Ces registres ont ceci de particulier qu'ils renferment non seulement les lettres expédiées par l'évêque, mais encore un grand nombre de lettres reçues. Il est regrettable qu'on n'en ait pas encore entrepris l'analyse systématique comme on l'a fait pour Québec et Montréal.

En plus des registres de M<sup>sr</sup> Guigues, on trouve aussi un *Registre des Lettres* de M<sup>sr</sup> Thomas Duhamel, premier archevêque (1874-1909); pour les autres évêques, les lettres sont conservées dans des chemises.

Le chercheur ne devrait pas oublier de consulter divers dossiers sur les paroisses, les communautés religieuses, les œuvres du diocèse, les relations avec les gouvernements. On trouve aussi de nombreuses statistiques paroissiales.

#### B. ÉVÊCHÉ DE PEMBROKE.

Parmi les diocèses suffragants, il faut mentionner en premier lieu celui de Pembroke (1862 et 1898) où l'on trouve une documentation importante pour l'histoire de la population française d'une partie de l'Ontario. Les documents sont classés chronologiquement, ce qui en rend la consultation un peu plus laborieuse. Les registres de l'administration et des visites épiscopales sont précieux. Les pièces sont bien conservées, sans pourtant qu'on y trouve de renseignements sur la période antérieure à l'élévation du vicariat apostolique en diocèse (1898) qui, à sa fondation, s'étendait jusqu'à la baie James. On peut cependant y consulter une foule de documents sur ces missions, sur la colonisation, sur les chantiers et sur les missions autrefois dites du Saint-Maurice, couvrant tout le nord de la province de Québec, depuis le lac Waswanipi jusqu'à La Tuque, en passant par le grand lac Victoria, le haut de la rivière Gatineau et le cours du Saint-Maurice.

Les documents antérieurs à la fondation du diocèse et qui se trouvaient autrefois à Ottawa semblent aujourd'hui perdus, car on ne les retrouve ni à Ottawa, ni à Pembroke.

### C. ÉVÊCHÉ DE HEARST.

Du côté ontarien, on trouve encore le diocèse de Hearst<sup>48</sup>, mais qui est de fondation trop récente pour intéresser beaucoup les historiens.

### D. ÉVÊCHÉ DE MONT-LAURIER.

Le diocèse de Mont-Laurier, érigé en 1913, possède plus d'intérêt historique. Les documents antérieurs à l'érection du diocèse ont été transmis de l'archevêché d'Ottawa. Le journal diocésain *L'Élan*, section *La Voix du Diocèse*, publie, depuis juin 1962, une *Petite histoire du Diocèse* par le chanoine Jean-Paul Poulin<sup>49</sup>. Plusieurs monographies paroissiales ont déjà été publiées<sup>50</sup>.

### E. ÉVÊCHÉ DE TIMMINS.

Le diocèse de Timmins (1915), autrefois vicariat apostolique de l'Ontario-Nord (1908), puis diocèse d'Haileybury, ne possède pas d'archives anciennes importantes. L'incendie d'Haileybury a complètement détruit ce qui existait.

### F. BAIE-JAMES.

Quant au vicariat apostolique de la Baie-James, ses archives remontent à peu d'années. C'est aux archives d'Ottawa et de Pembroke, ainsi que dans les archives des Oblats à Montréal, qu'il faut chercher les renseignements désirés.

### G. ÉVÊCHÉ DE HULL.

Inutile de dire que le nouveau diocèse de Hull (1963) ne possède pas encore d'archives et que tous les documents qui intéressent cette nouvelle circonscription ecclésiastique sont encore à Ottawa.

<sup>48</sup> Vicariat apostolique en 1920 et diocèse en 1938.

<sup>49</sup> Réponse de l'abbé Jean-Guy Brière, le 19 avril 1963.

<sup>50</sup> E. GRIGON, *Sainte-Agathe-des-Monts. Album historique. Fêtes du cinquante-naire 1861-1911*, [1912]; A. SANSCHAGRIN, *Mémoires paroissiaux de Saint-Faustin*, 1928; G. DURY, *60<sup>e</sup> anniversaire de Saint-Jovite. Un peu de son passé*; R. GODARD, s.s.s., *Labelle. Aperçu historique (1878-1955)*; S. CHARETTE, *L'Annonciation. Douce Souvenance. Histoire de l'Annonciation*, Granby, 1953; RELIGIEUSE DE SAINTE-CROIX, *Nominingue. Un glorieux passé. 50 ans à Nominingue*, Saint-Laurent, 1938; M. LALONDE, *Notes historiques sur Mont-Laurier, Kiamika, Nominingue, 1537*; G. PELLETIER, *Histoire de la Visitation de Gracefield [1845-1945]*; A. ROY, *Maniwaki et la Vallée de la Gatineau*, Ottawa, Le Droit, 1933.

## VII. — AUTRES DIOCÈSES ONTARIENS.

L'archidiocèse de Kingston (1826) <sup>51</sup> conserve un bon nombre de documents importants pour le diocèse d'Ottawa qui en a été détaché en 1847. Les archives cependant sont classées assez sommairement, du moins pour les anciens documents. Il faut, à toute fin pratique, consulter l'ensemble des pièces pour retrouver celles qui peuvent être utiles au chercheur. On trouvera certainement aussi des renseignements intéressant les Franco-ontariens aux archives des diocèses d'Alexandria (1890), de Sault-Sainte-Marie (1904) et probablement de Peterborough (1882). Il faut en dire autant de l'archidiocèse de Toronto (1841) et de ses suffragants : Hamilton (1856) et London (1856).

## VIII. — ARCHIDIOCÈSES DE L'OUEST CANADIEN.

Les archives les plus importantes dans l'Ouest canadien sont celles de Saint-Boniface (1847) et d'Edmonton (1871). On y trouve toutes les pièces importantes pour l'histoire de l'Église à l'est des Rocheuses. Elles sont extrêmement riches en originaux, lettres ou rapports des premiers missionnaires, relations avec les gouvernements et avec les compagnies marchandes, établissement des écoles indiennes et aussi la grande question des écoles de l'Ouest. Il y a là matière suffisante à la préparation d'une histoire critique de l'Église dans l'Ouest, qui compléterait et édifierait sur des bases encore plus critiques le grand travail du père Adrien-Gabriel Morice, o.m.i. <sup>52</sup>. Il y a sans aucun doute des documents importants à Victoria.

On trouvera encore de la documentation, quoique plus récente, dans les diocèses ou vicariats apostoliques suivants : Gravelbourg (1930) dont une partie de la documentation doit encore être à Regina <sup>53</sup>; Grouard, séparé de Saint-Boniface en 1862 <sup>54</sup>, se voit encore obligé de recourir à Edmonton, au Mackenzie, à Saint-Boniface et à Québec pour les documents anciens mais, depuis 1930, les archives sont bien classées et on a réussi à se procurer de nombreuses copies de documents

<sup>51</sup> Archidiocèse en 1889.

<sup>52</sup> *Histoire de l'Église catholique dans l'Ouest canadien, du Lac Supérieur au Pacifique (1659-1915)*, 4<sup>e</sup> éd., définitive, Winnipeg, chez l'auteur, 1924, 4 vol.

<sup>53</sup> Les archives de Gravelbourg sont bien tenues et bien classées.

<sup>54</sup> Connu d'abord sous le nom de vicariat d'Athabaska-Mackenzie avant la division de ce même territoire en deux vicariats.

anciens<sup>55</sup>. Les vicariats apostoliques du Mackenzie, du Keewatin et de la Baie-d'Hudson possèdent aussi des archives datant des débuts des vicariats.

### IX. — ARCHIVES DIVERSES.

Voilà la sèche énumération du contenu de nos archives diocésaines les plus susceptibles d'intéresser les historiens canadiens-français. Pour faire œuvre historique complète, on ne saurait oublier le dépouillement de plusieurs archives privées, dont quelques-unes sont très riches, telles celles des différentes communautés religieuses, des paroisses, des associations diverses : action catholique, Propagation de la Foi (au Canada et à l'étranger), les archives gouvernementales, celles de la Compagnie de la Baie-d'Hudson<sup>56</sup>, des sociétés missionnaires protestantes<sup>57</sup>, comme la *Society for the Propagation of the Gospel*, la *Church Missionary Society* et la *Colonial and Continental Church Society*, dont on possède la photocopie des documents aux archives publiques du Canada à Ottawa.

### CONCLUSION.

Concluons. A la suite de cet exposé, malheureusement très sommaire et surtout très incomplet, serait-il permis d'exprimer quelques souhaits ? Ils ne seront pas très différents de ceux qu'exprimait M<sup>gr</sup> Arthur Maheu dans son travail au congrès de Toronto en 1959, lorsqu'il se posait la question : Que faut-il faire ? Parmi ses réponses, je retiendrai les suivantes qui auront du moins la bonne fortune d'être exprimées une seconde fois.

D'abord, établir une bibliographie complète, et critique si possible, de ce qui a été fait et publié. Nous devrions demander ce travail aux écoles pour bibliothécaires.

Il faut recruter de nouveaux membres dans la jeune génération et stimuler le travail de recherche et la préparation de mémoires pour nos congrès.

<sup>55</sup> Réponse du père Aristide Philippot, o.m.i., le 12 avril 1963.

<sup>56</sup> Une copie microfilmée des archives de la Compagnie de la Baie-d'Hudson est déposée aux archives publiques du Canada à Ottawa. Voir aussi *Rapport des Archives publiques du Canada...*, 1953-1954, p. 23-24.

<sup>57</sup> Voir S. KULA, *Archives of the Church of England Missionary Societies in the Public Archives of Canada*, dans *The Bulletin* [United Church of Canada], 11 (1958), p. 8-17 et *The Canadian Church Historical Society* [Anglicans], Off-Print No. 22, May 1961, 10 p. Voir aussi *Rapport des Archives publiques du Canada...*, 1953-1954, p. 24-25.

Il conviendrait de préparer une brochure explicative, de l'adresser aux professeurs de nos instituts d'histoire pour qu'ils invitent leurs élèves à étudier tel ou tel point de l'histoire religieuse. Les Supérieurs de religieux, de religieuses, de frères, de séminaires et collèges, les curés y trouveraient un encouragement à écrire ou à faire écrire<sup>58</sup>.

C'est sans restriction aucune que ces suggestions de M<sup>sr</sup> Maheu devraient être acceptées et mises à exécution. J'irai même plus loin en demandant une bibliographie complète des travaux publiés ou manuscrits concernant l'histoire de l'Église canadienne<sup>59</sup>. Il nous faudrait un inventaire complet des diverses archives susceptibles de révéler des sources importantes ou complémentaires. En tout premier lieu de nos archives diocésaines. Pie XII y voyait une importance particulière, puisqu'il déclarait au premier congrès de l'*Associazione archivistica ecclesiastica*, en 1957 :

Autant Nous fûmes heureux, dès les premières années de Notre pontificat, de recevoir des évêques d'Italie leur premier catalogue régulier et le recueil de leurs inventaires-sommaires, autant Nous avons crainé pour leur sort au cours de la guerre. Nous avons alors usé de toute Notre influence auprès des autorités civiles et d'occupation, et tenté de préserver les archives ecclésiastiques et d'autres encore, de destruction et de dommages, sans pouvoir empêcher, à Notre grand regret, qu'un certain nombre d'entre elles ne fussent perdues<sup>60</sup>.

Le pape faisait ensuite l'éloge du cardinal Giovanni Mercati, qui fut trente ans à la tête des Archives vaticanes, et ajoutait :

C'est à lui encore que Nous sommes Nous-Même redevable de la bonne suite donnée à Notre désir de voir cataloguer les archives ecclésiastiques. Il remplit la fonction qui lui fut confiée en 1942, en surmontant avec la plus grande diligence et une patiente fermeté les obstacles que lui opposaient les événements de la guerre. Le fichier de ce recensement, déposé aux Archives vaticanes, fournit non seulement des renseignements précieux sur le contenu de chacune des archives d'évêchés, des Chapitres, des paroisses, des sanctuaires, des monastères, des couvents et Instituts religieux, mais il atteste par ailleurs la vive activité et le sérieux de la méthode du cardinal Mercati, en même temps que l'efficace collaboration de ses éminents assistants, des évêques, des supérieurs religieux et de leurs archivistes, entraînés par son exemple<sup>61</sup>.

Ce qui est suggéré ici est donc parfaitement dans la pensée du Saint-Siège. Il faudrait en outre le catalogue des diverses sociétés

<sup>58</sup> *La Société canadienne d'histoire de l'Église. Rapport 1959*, p. 18.

<sup>59</sup> On consultera avec profit Ivanoë CARON, *Inventaire de documents concernant l'Église du Canada sous le régime français*, dans *Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec*, 1939-1940, p. 155-355; 1940-1941, p. 333-473; 1941-1942, p. 179-298.

<sup>60</sup> *Actes de S.S. Pie XII...*, vol. 19 (1957), [Paris], Bonne Presse, [1959], p. 502.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 504.

historiques canadiennes, des archives des communautés religieuses <sup>62</sup>. On ne devrait pas oublier non plus les archives étrangères : Saint-Siège, gouvernements, diocèses, etc. Le frère Achille Laviolette, f.i.c., en a déjà donné un aperçu, qu'il serait sans doute utile de compléter <sup>63</sup>. Non moins importante serait la liste des principaux documents contenus dans les archives de la Compagnie de la Baie-d'Hudson, des sociétés missionnaires protestantes, des ministères du gouvernement central <sup>64</sup> ou des gouvernements provinciaux <sup>65</sup>, ainsi que des archives publiques du Canada, à Ottawa <sup>66</sup>. On pourrait aussi préparer un index des actes de l'état civil et des registres de paroisses qui faciliterait grandement les recherches historiques et généalogiques.

Nos instituts d'histoire <sup>67</sup> et toutes nos facultés, ecclésiastiques ou civiles, devraient encourager les recherches portant sur un aspect ou l'autre de notre histoire religieuse : tendances doctrinales ou liturgiques, dévotions, droit canonique particulier <sup>68</sup>, prédication, pratique religieuse, de même que l'histoire des diocèses, des paroisses, des sanctuaires, des collèges et des couvents, des institutions de bienfaisance, de l'émigration, de l'immigration, de la colonisation, etc.

Il nous faudrait des histoires développées des congrégations religieuses qui ont travaillé en notre pays et à l'étranger dans tous les domaines de l'apostolat : missions, œuvres de charité ou d'enseignement.

Il nous faudrait une série complète d'histoire de diocèses : tous les archivistes ou à peu près, qui ont répondu au questionnaire qui leur a été adressé pour la préparation de la présente étude, réclament de telles histoires. Il nous faudrait une espèce de *Gallia Christiana* ou une série complète de notices sur les évêques du Canada.

Ne trouverait-on pas intérêt, dans les instituts de géographie, à encourager des recherches de toponymie, afin de découvrir les topo-

<sup>62</sup> Les communautés possèdent ordinairement de bonnes archives et sont parfaitement disposées à rendre service.

<sup>63</sup> *Répertoire des sources manuscrites de l'histoire religieuse du Canada.*

<sup>64</sup> En particulier les archives du département des Affaires indiennes.

<sup>65</sup> Surtout celles du Conseil de l'Instruction publique.

<sup>66</sup> On trouvera des renseignements dans les divers inventaires publiés par les Archives publiques du Canada, Ottawa.

<sup>67</sup> Il n'existe malheureusement pas de liste des thèses sur l'histoire de l'Eglise. On trouvera pourtant, en ce qui regarde l'Université d'Ottawa, une liste complète des thèses soutenues dans les diverses facultés.

<sup>68</sup> Voir en particulier Roméo ARBOUR, p.s.s., *Le droit canonique particulier au Canada*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1957, viii-168 p.

nymes canadiens d'origine ecclésiastique ou religieuse : personnages de notre histoire<sup>69</sup>, dogmes, saints, Notre-Seigneur, la Sainte Vierge, etc. Ce travail fait de façon critique donnerait un aperçu de l'influence de certaines personnalités ecclésiastiques ainsi que celle des croyances et des dévotions des Canadiens. La liste des sites historiques commémorant des personnalités religieuses serait également intéressante<sup>70</sup>.

Nos facultés, il faut le remarquer, n'ont pas beaucoup encouragé les travaux de ce genre. Si l'on consulte la liste des thèses présentées au cours des dix ou des vingt dernières années, on se rend vite compte que si les sujets d'histoire religieuse du pays se multiplient, ils demeurent encore assez peu nombreux<sup>71</sup>.

Tous les travaux ci-dessus énumérés — et il y en aurait bien d'autres — devraient être entrepris par des personnes formées aux méthodes de la critique moderne afin de leur donner une valeur scientifique réelle. Heureusement, les ouvriers de l'esprit, adéquatement préparés, ne manquent plus dans le clergé, dans les instituts religieux et chez les laïques. Chacun pourrait, pensons-nous, étudier un point particulier de l'histoire qui lui tient le plus à cœur et serait capable d'apporter une contribution appréciable à notre histoire religieuse.

Quant à l'objection ou à l'accusation de manque d'impartialité que l'on pourrait formuler à l'endroit de personnes intéressées, elle ne m'émeut pas outre mesure, car il est bien permis de supposer un peu d'honnêteté scientifique chez les ouvriers de l'esprit. Autrement, on affirmerait implicitement ou explicitement qu'il faut demander aux Chinois de se consacrer à l'étude et à la préparation de l'histoire du Canada, et aux Canadiens de retracer l'histoire de la Mandchourie ou du Thibet, si l'on nourrit des soupçons à l'endroit des personnes qui peuvent trouver intérêt et satisfaction à traiter un sujet particulier. Je suis, peut-être naïvement, du groupe de ceux qui croient à la possibilité de concilier amour et impartialité, sans tomber dans l'apologie ou le

<sup>69</sup> A cet effet on pourrait refaire les dictionnaires biographiques de Tanguay et Allaire, ou du moins en préparer pour chacun des diocèses et communautés religieuses. En ce qui concerne les Oblats, voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, 28 (1958), p. 365-394, 523-531; 29 (1959), p. 92-108, 233-246.

<sup>70</sup> Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, 32 (1962), p. 69-80.

<sup>71</sup> Nous avons relevé une quarantaine de thèses sur des sujets d'histoire ecclésiastique canadienne dans la liste générale des thèses présentées à l'Université d'Ottawa. Nous donnons ces titres en appendice.

panégyrique. Le véritable esprit scientifique réclamé des historiens saura bien faire éviter cet écueil.

On a gaspillé un temps précieux et beaucoup d'énergies à épiloguer sur la jeunesse de notre peuple et à pleurer les calamités qui ont marqué son histoire. Ce temps et ces forces seraient mieux employés à un travail constructif. Si, dans les dix prochaines années, on consentait un effort sérieux et constant dans le sens des suggestions qui précèdent, il m'est avis que l'on verrait fleurir un grand nombre de travaux importants pour l'histoire de l'Église canadienne. Ce sera évidemment le résultat d'un labeur immense, mais le profit dépassera de beaucoup la peine exigée par ce travail.

Ici encore, je pense être l'écho fidèle de la pensée de Pie XII qui, après avoir rappelé la lettre du cardinal secrétaire d'État aux évêques d'Italie, en date du 15 avril 1923 <sup>72</sup>, ajoutait :

...Suivant l'esprit de ces prescriptions et recommandations, Nous vous exhortons aussi à publier, là où il y a possibilité et opportunité, directement ou par d'autres, ce qu'il vous a été donné de trouver dans vos archives ayant un véritable intérêt historique ou utilitaire, spécialement pour la théologie pastorale et pour le ministère des âmes.

Mettez-vous aussi à fouiller dans vos archives, poussés non seulement par la noble impulsion, pour ainsi dire, d'explorateurs de l'érudition, mais encore par le zèle de la gloire de Dieu et de l'honneur de l'Épouse du Christ, car il est bien permis de supposer que beaucoup de choses vraies, belles et pieuses restent encore cachées sous les feuillets jaunis par le temps qui, si on les interroge, sauront aujourd'hui aussi apporter un éclatant témoignage à celle qui vit et vivra à jamais dans l'histoire du monde, la sainte Église <sup>73</sup>.

Le travail d'historien en est un « de haute abnégation, d'immense labeur, de maigre consolation <sup>74</sup> », mais pour un historien catholique qui a à cœur la réputation de sa Mère la sainte Église, pour un historien conscient de l'importance de son travail, il me semble que ce labeur porte en soi sa récompense.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,  
Séminaire universitaire.

<sup>72</sup> *Il Monitore ecclesiastico*, 35 (1923), p. 242-249.

<sup>73</sup> *Actes de S.S. Pie XII...* (1957), p. 511.

<sup>74</sup> PIE XII, cité dans *Sciences ecclésiastiques*, 8 (1956), p. 269.

## APPENDICE

THÈSES PORTANT SUR L'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE  
PRÉSENTÉES A L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA.

## DOCTORATS.

- ARBOUR, Roméo, p.s.s., *Le droit canonique particulier au Canada*, 1954, 213 p. (Droit canonique).
- BOLAND, Francis, c.s.b., *An Analysis of the Problems and Difficulties of the Basilian Fathers in Toronto 1850-1860*, 1955, xv-250 p.
- BURKE, Vincent P., *History of Catholic Education. Newfoundland, the Oldest British Colony*, 1914, 72 p.
- CHAPUT, Raymond, o.m.i., *Le vicaire coopérateur, ses pouvoirs dans le droit commun et le droit particulier canadien...*, 1949, v-217 p. (Droit canonique).
- DÉRY, Santès-Marie, o.f.m., *La norme relative du jeûne dans le droit commun et au Canada*, 1952, iv-245 p. (Droit canonique).
- DROUIN, Émeric, o.m.i., *L'histoire de la colonie métisse des Pères Lacombe et Thérien à Saint-Paul, de 1896 à 1909*, 1962.
- GIROUX, Paul-Émile, *La forme du mariage dans la Province de Québec. Étude de droit comparé*, 1950, v-255 p. (Droit canonique).
- HINZ, Leo G., o.s.b., *The Celebration of Marriage in Canada. A Comparative Study of Civil and Canon Law Outside of the Province of Quebec*, 1953, xiii-256 p. (Droit canonique).
- HULLIGER, Jean, *L'enseignement social des évêques canadiens de 1891 à 1950*, 1956, 419-iv p. (Théologie).
- KINLIN, Peter, *Canonical and Civil Status of Parishes in Canada (Outside of the Civil Province of Quebec)*, 1949, xii-302 p. (Droit canonique).
- LECLAIRE, Roland, o.m.i., *La forme canonique ordinaire des mariages interrituels au Canada*, 1960, 450 p. (Droit canonique).
- LESAGE, Germain, o.m.i., *L'évêque errant [M<sup>gr</sup> Ovide Charlebois, o.m.i.]*, 1947, 215 p.
- MARIE-EMMANUEL, o.s.u., *Marie de l'Incarnation d'après ses lettres*, 1946, xii-294 p.
- MARIE-MÉDÉRIC, é.c., *Un siècle de voltairisme au Canada français (1760-1875)*, 1939, 433 p.
- O'BRIEN, John Edmund, *Efforts in the Field of Religious Toleration in the Early Political Career of Edmund Burke 1765-1872*, 1955, vi-267 p.
- OGLE, Robert Joseph, *The Faculties of Canadian Military Chaplains*, 1956, xii-302 p. (Droit canonique).
- ROBITAILLE, Denis, *L'érection canonique des paroisses dans la province de Québec*, 1957, 264 p. (Droit canonique).
- WAY, Edmund J., *Education to Catholic Marriage. An Historical and Canonical Commentary with Particular Reference to Canada*, 1949, xi-327 p. (Droit canonique).

## MAÎTRISES.

- ALBAN, s.c., *Histoire d'une âme (Frère Auguste, s.c.)*, 1949, viii-85 p.
- BÉDARD, Raymond, s.v., *Le Patro Saint-Vincent d'Ottawa*, 1958, [4]-89 p.

- BOUTILIER, Vernon, *A Study of Priestly Vocations in the Diocese of Antigonish during the Period 1950-1960*, 1962, vii-163 p.
- COMEAU, Roger, *Nicolas Denys et l'Acadie*, 1947, iv-110 p.
- DANDURAND, Marcel, *Les premières difficultés entre Monseigneur Ignace Bourget et l'Institut Canadien de Montréal (1844-1865)*, 1954, iv-95 p.
- DE MOISSAC, Élisabeth, s.g.m., *Les femmes dans l'Ouest; leur rôle dans l'histoire*, 1946, 238 p.
- DÉSILETS, René, *Les origines de l'Église catholique en Alberta 1838-1859*, 1963, ii-108 p.
- DIONNE, Gabriel, o.m.i., *Histoire des méthodes missionnaires utilisées par les Oblats de Marie-Immaculée dans l'évangélisation des indiens du « versant pacifique » au dix-neuvième siècle*, 1947, iv-150 p.
- ÉLISA-DE-MARIE, *L'œuvre des Sœurs de la Présentation de Marie dans l'Ouest canadien*, 1953, vi-118 p.
- HÉBERT, Léo-Paul, c.s.v., *Les méthodes d'apostolat des Jésuites au Saguenay de 1641 à 1782 (Première partie : 1641-1711)*, 1957, x-161 p.
- HOGAN, Mary Patricia, *The Role of Mary in the History of the Church in Newfoundland*, vii-146 p.
- IRÈNE-DE-MARIE, s.g.c., *Les Sœurs Grises de la Croix au Basutoland*, 1952, ix-176 p.
- ISIDORE (Elgin-William WOSYLENCHUK), f.s.c., *The Ukrainian Catholic Press in Canada, its Beginning, Aims, Contribution and Trends*, 1959, vii-126 p.
- LEGAULT, Roland, *Monographie sur la paroisse de Saint-Albert-de-Cambridge*, 1950, iv-103 p.
- MARCOTTE, Eugène, o.m.i., *L'Oblat canadien et la philosophie*, 1941, 103 p.
- MARGARET OF SCOTLAND, d.c.s.p., *Saint-Jean-de-Dieu Hospital*, 1946, 81 p.
- MARIE-DE-L'ÉPIPHANIE, r.s.r., *Une étude de l'œuvre d'éducation accomplie par M<sup>or</sup> Jean Langevin*, 1954, ix-185 p.
- MARIE-PAUL-DE-CÉSARÉE, s.n.j.m., *Essai historique de la paroisse de Saint-Pie de Letellier*, 1950, 93 p.
- MARIE-TERESA-DE-JÉSUS, *Institut de la Présentation de Marie en Amérique 1853-1948*, 1949, v-100 p.
- MARY CECIL, r.n.d.m., *Jean-Pierre Aulneau of the Society of Jesus, Missionary to Western Canada*, 1944, 105 p.
- MARY MARGARETTA, o.s.u., *Sainte-Marie-on-the-Wye. A Project in Early Christian Civilization in the Heart of the North American Wilderness*, 1956, 155 p.
- MARY OF SAINT CATHERINE, s.s.a., *The Genesis of Catholic Education in Renfrew*, 1958, 102 p.
- MATHIEU, Thomas, f.é.c., *Les Frères des Écoles Chrétiennes du district de Montréal en Extrême-Orient de 1932-1941*, 1961, xvii-106 p.
- NOWACHOWSKI, Rudolph, o.m.i., *Indian Residential Schools in Saskatchewan Conducted by the Oblate Fathers*, 1962, 122 p.
- OUELLETTE, Marie-Hermile, s.n.j.m., *Étude sur la poésie mariale au Canada français depuis 1900 à nos jours. Cueillette au parterre de la Vierge*, 1951, vii-118 p.
- PIERRE-ALPHONSE, s.c., *Chant et musique sacrée dans la Nouvelle-France*, 1948, 117 p.
- SAINTE MARY GENEVIEVE OF THE SACRED HEART (Genevieve MOORE), c.s.c., *Origin and Establishment of Separate Schools in Canada West*, 1960.

- SAINTE-TÉRENCE, c.n.d., *Le Canada marial. La Sainte Vierge dans la vie individuelle et nationale de notre pays depuis son origine jusqu'à l'an mil sept cent soixante-trois*, 1940, 111 p.
- STEWART, William J., *Bishop Alexander MacDonnell and Education in Upper Canada*, 1942, 66 p.
- SULLIVAN, Mary Dolorosa, c.s.j., *A History of Ashfield Parish, Huron County*, 1946, xi-181 p.
- THIBAUT, Fernand, o.m.i., *La législation scolaire d'Alberta et ses rapports avec la doctrine scolaire catholique*, 1943, 161 p.
- THOMAS-LÉONARD (Gérard BERNARD), i.c., *Les Frères Hospitaliers de Saint-Joseph et de la Croix*, 1959, viii-87 p.
- ZIMMER, Ronald Z., o.m.i., *Oblate Attempts for Indian and Metis Priests in Canada*, 1962, 89 p.

## *Le poète Archiloque* <sup>1</sup>

---

La lecture d'Homère est une préparation directe et comme une invitation à l'étude des poètes ioniens de la période lyrique; ils tiennent tous plus ou moins de lui par le vocabulaire, le style, et même en certains cas par leurs thèmes. Il n'est que de penser à Callinos, à Simonide d'Amorgos ou à son homonyme de Céos. Cette parenté m'a paru surtout frappante chez Simonide l'iambique.

En second lieu, un motif plus immédiatement pratique m'a conduit à l'étude du lyrisme à ses débuts, et tout particulièrement d'Archiloque : c'est le désir de comprendre la teneur de la réaction de l'individu, en cet âge que Voltaire qualifie de « moyen ». Ce fut également le besoin de corriger l'injustice de plusieurs histoires de la littérature grecque au sujet de ce poète : comme poète iambique, on le range, après les Alexandrins, à la tête, bien sûr en ce genre, mais on néglige souvent de lui donner la place qui lui revient dans celui de l'élégie. Certains manuels — par exemple, Humbert et Berguin, *Histoire illustrée de la Littérature grecque* — vont même jusqu'à taire son nom complètement dans leur liste des poètes élégiaques.

Je ne prétends pas défendre ici Archiloque, ni l'exhumer, car il se défend fort bien lui-même, mais bien vous le présenter dans sa totalité, et avec la simplicité qui, justement, le caractérise. Qui sait si on ne trouvera pas chez lui la clef du problème ci-haut signalé, la réaction de l'individu contre la civilisation homérique ?

Pourquoi vous cacher, maintenant, que ce poète peut obtenir, en dépit de sa réputation, la plus profonde sympathie du lecteur ? Indépendant s'il en fut, écrivain qui, tels Pindare, Thucydide, Aristophane, a des prédécesseurs dont il cherche à se débarrasser, mais qu'il imite malgré lui, privé de l'héritage paternel, privé de l'amour en même temps que de la consécration sociale, il n'excite pourtant pas la pitié autant que l'admiration, par son cran à la fois viril et ingénu.

<sup>1</sup> Communication présentée au Congrès des Sociétés savantes, à Québec, juin 1963, devant l'Association canadienne des Etudes classiques.

Pour le seul plaisir de contempler Archiloque, il vaudrait encore la peine de le lire et de l'étudier. Hâtons-nous donc de le prouver.

Qu'Archiloque ait été l'un des élégiaques, au moins au même titre que Callinos et Tyrtée, cela ne requiert aucune preuve. Ce qu'il importerait peut-être de savoir c'est à quelle date il le fut. Archiloque, affirme avec assurance C. M. Bowra<sup>2</sup>, établit toujours une nette distinction entre élégie et iambe; voilà qui est moins sûr. Ceci peut être vrai de la métrique et du vocabulaire, mais ce ne l'est guère du ton, ni des thèmes; leur ressemblance dans les deux genres peut même induire un lecteur distrait à tenir tel fragment d'élégie pour la suite d'un fragment d'iambe. Voilà ce qui explique sans doute la confusion de certains historiens de la littérature, qui citent le fragment du bouclier abandonné parmi les vers d'un poète qu'ils nomment seulement iambique.

Comme poète élégiaque — comme guerrier fuyard aussi, je suppose, — nous savons qu'Archiloque a été imité par Alcée et Anacréon, maîtres, avec la muse Lesbienne, de l'ode. Le thème du bouclier en est justement un exemple, avec celui de la beuverie joyeuse, ou de l'insouciance des afflictions passées. Il a également, fait encore plus remarquable, inspiré l'immortelle Sappho, en lui servant de modèle technique, musical surtout. C'est M. Arthur Weigall qui le remarque, et je n'ai pas l'idée d'en douter, car cet helléniste est plutôt négligent, partial même, dans la mention du célèbre parien<sup>3</sup>.

A lui seul, le fait qu'il ait été imité par des poètes-chanteurs de génie supérieur constitue un indice de sa maîtrise extraordinaire de la musique et de la poésie, qu'attesteraient sans doute autant de fragments nouveaux, s'il avait la fortune des Bacchylide et des Ménandre. Il est piquant de constater, si on le compare à ses contemporains Tyrtée et Callinos, que ses confrères dans l'élégie se trouvent exactement dans la situation inverse: nous *leur* connaissons des *sources*, tandis que nous lui connaissons des filiations d'*imitateurs*. Il n'est pas moins imité dans l'iambe que dans l'élégie, depuis son contemporain Simonide d'Amorgos jusqu'à Horace. Notons aussi que chez lui, comme le disent les frères Croiset, « aucun fragment — quand plusieurs d'entre

<sup>2</sup> *Early Greek Elegists.*

<sup>3</sup> *Sappho de Lesbos*, Paris, Payot (traduction).

eux sont des citations destinées à illustrer l'emploi d'un mot, ou ne doivent leur survie qu'à la curiosité d'Athénée — n'est banal ou vide de sens », même si le sort les a préservés, le plus souvent, sans les choisir, tandis qu'on a bien assez long de quinze vers de Callinos pour le voir se répéter.

Archiloque tire sa poésie de sa propre personnalité; voilà ce qui en explique la richesse et la profonde originalité par rapport à celles de Callinos et de Tyrtée, par rapport à celle de Mimnerme aussi, trop généralisateur et trop uniformément pessimiste.

J'ai nommé le poète de Smyrne et de Colophon (celui que les élégiaques latins invoquaient comme leur patron) pour mieux faire deviner ce que fut la figure de son aîné de Paros dans l'épigramme, plus grossier que lui, plus « occidental » que les Ioniens de la côte, mais combien plus « consistant ». On trouvera malaisément deux hommes qui voient la vie aussi différemment. Ceux qui connaissent Mimnerme n'auront aucun mal à se représenter Archiloque, en inversant leur notion du premier. Permettez-moi, au passage, une petite malice, attribuable sans doute à l'influence d'Archiloque : Mimnerme était peut-être, tout simplement, du même sexe que Sappho.

Laissons le malheureux flûtiste de Colophon pour regarder le vigoureux camarade parien. Quelles raisons n'aurait-il pas de pleurer, pour peu qu'il eût la larme facile ! Voici tout son avenir : une vie d'errant et de mercenaire, malgré son éducation de noble, malgré ses dons remarquables de poète, honorés par la légende postérieure de sa métamorphose de bouvier en joueur de lyre, mais bafoués de son vivant par l'infamant refus de la main de Néoboulé par son père Lycambès. Il a raté sa naissance (le bâtard n'a pas le droit à l'héritage, même libre et citoyen), il rate le mariage, l'amour et l'ascension sociale en même temps. Il ne lui reste que la mort; il ne la manquera pas, bien sûr, il l'affrontera, ou plutôt il la dominera, en la plaçant, dans son esprit, à son juste niveau.

Archiloque, seul, se bâtit sa propre philosophie. L'individu devient supérieur aux normes de la société :

Mon bouclier fait la gloire de quelque Saïen; je l'ai abandonnée  
près d'un buisson, bien malgré moi, cette arme sans reproche. Mais je  
suis sain et sauf. Que m'importe ce bouclier-là ? Qu'il aille se prome-  
ner : je saurai bien m'en procurer un autre, pas plus méchant.

Il se définit sans voisin; il se décerne à lui-même les louanges : « or je suis un serviteur du seigneur Enyale (Arès), mais je connais aussi l'agréable présent des Muses ». Puisque son entourage n'est pas empressé de le faire pour lui. Sa désinvolture n'a pas de bornes : l'homme devient libre en toute situation. Le buveur reste buveur même en vigie : le fragment suivant en donne une idée; je vous le cite dans la traduction de J. M. Edmonds<sup>4</sup> :

Come, go then with a cup all along the benches of the swift ship  
and draw drink from the hollow tuns, draining the red wine to the lees;  
for we no more than other men can stay sober on this watch.

Il n'est plus nécessaire, après lecture, de répéter qu'Archiloque se pose comme l'antithèse du héros homérique. Cette attitude négative se manifeste sur plusieurs points, notamment : contre la bravoure à tout prix, le respect du commandement, les honneurs aux morts et par-dessus tout l'espérance en une survie plus glorieuse que la triste vie présente. Ce poète a eu le rare avantage de connaître successivement deux mondes opposés. Né et élevé au sein de l'aristocratie, il allait passer sa vie d'homme dans une condition précaire, malgré qu'il restât lié à la famille du colonisateur de Thasos. Il était donc en mesure, comme le fut Philippe de Macédoine contre la politique de la Grèce, de détruire la construction aristocratique *de l'intérieur*.

L'a-t-il fait ? Il serait difficile de nier qu'il ait contribué à donner du courage aux petites gens, tout en dégonflant des gens qui, tel son ami Périclès, prétendaient obtenir une considération spéciale en étalant leur généalogie (iambes, apologue du singe séduit et démasqué par les noix). Mais tout le monde ne partage pas l'opinion d'André Bonnard, co-éditeur d'*Archiloque*, chez *Les Belles-Lettres*, qui considère le parien comme « le premier porte-parole des efforts qui aboutiront à la chute des vieilles aristocraties ». Notons que la conclusion de M. Bonnard englobe tout Archiloque, ce qui veut dire autant les iambes que les élégies.

Si nous voulons mieux pénétrer la philosophie d'Archiloque, nous aurons avantage à relire les fragments où il parle spécifiquement du bonheur. Voici comment il console l'affliction de son ami Périclès : « Aux maux les plus incurables, les dieux ont ménagé un remède : la

<sup>4</sup> *The Loeb Classical Library.*

fermeté d'un cœur endurant <sup>5</sup>. » Il dira substantiellement la même chose à sa sœur, dans un tétramètre que l'on peut traduire ainsi :

Point ne reste de fait inattendu ni juré impossible  
Ni étonnant, après que Zeus le maître de l'Olympe  
Du milieu du jour a produit la nuit, cachant la lumière  
Du soleil éclatant. Une sombre crainte a gagné les humains;  
Depuis lors tout devient croyable et peut être attendu  
Par les hommes. Que plus personne d'entre vous ne s'étonne de ce qu'il voit,  
Pas même si les lions adoptent à la place des dauphins une vie marine  
Et si les vagues mugissantes de la mer leur sont alors  
Plus agréables que la terre ferme, et si les seconds se plaisent à la montagne <sup>6</sup>.

Commentaire : le mal doit être accepté parce qu'inévitable, imprévisible, et il doit être enduré courageusement parce que passager. On l'admet, sans doute. Mais ne convient-il pas que chacun pleure sur ses malheurs ? Archiloque répond :

οὔτε τι γὰρ κλαίων ἴησομαι οὔτε κάκιον  
θήσω τερωλὰς καὶ θαλίας ἐφέπων

Car je ne guérirai pas mon malheur en pleurant et il ne sera pas pire non plus si je recherche les plaisirs et les fêtes.

(Nous pensons à Gargantua lors de la naissance de Pantagruel qui est aussi le jour de la mort de sa femme.) Il reconnaît aussi, par son expérience personnelle, la nécessité de l'effort humain :

De ma lance dépend ma ration de pain d'orge, de ma lance mon vin d'Ismaros, et je le bois appuyé sur ma lance.

Comparons cette attitude à celle d'Achille consolant Priam : « Deux vases sont posés au seuil à l'entrée du palais de Zeus, remplis des présents qu'il envoie; l'un contient les biens, l'autre les maux <sup>7</sup>. » Et, toujours à Priam, plus loin : « Tu ne gagneras rien en t'affligeant sur ton fils, tu ne le ressusciteras pas non plus; avant cela tu souffriras d'autres maux <sup>8</sup>. »

Homère est beaucoup plus pessimiste qu'Archiloque; ce dernier laisse prévoir un bien après le mal, parce que la *τύχη* est instable. Ulysse abordant chez les Phéaciens n'est pas plus confiant; Simonide d'Amorgos, successeur immédiat d'Archiloque dans la poésie iambique, pense comme Homère :

Mon enfant, Zeus au tonnerre grondant règle le terme de tout ce qui est, et le fixe où il lui plaît : la pensée n'est pas le lot des humains.

<sup>5</sup> Traduction de Bonnard.

<sup>6</sup> ARCHILOQUE, 74, I (traduction du texte de *An Anthology of Greek Verse*, Manchester University Press, 1935).

<sup>7</sup> Chant XXIV, 527-528.

<sup>8</sup> *Illiad*e, XXIV, 550-551.

Créatures d'un jour nous vivons à l'état des bêtes, ne sachant aucunement de quelle façon le dieu fera cesser chacun de nous. L'espoir et la confiance nous entretiennent tous en des désirs impossibles; les uns attendent la venue d'un jour, les autres la succession des années<sup>9</sup>...

Là-dessus je vous cite une phrase de Mæterlinck, écrivain très mal connu aujourd'hui. Cette phrase est tirée de *La Sagesse et la Destinée* :

[...] il n'est rien de plus juste que le bonheur, rien qui prenne plus exactement les lieux que la sagesse lui a ouverts. Mais il n'est rien qui manque encore de voir autant que lui. L'ange de la douleur parle toutes les langues et connaît tous les mots, mais l'ange du bonheur n'ouvre la bouche que lorsqu'il peut parler d'un bonheur que le sauvage est à même de comprendre.

Chez Archiloque, absence totale de passivité, même dans l'adversité. Rien n'est aussi éloigné du stoïcisme ou de l'indifférentisme que cette réaction virile faite d'intelligence et de sentiment. Témoin, sa conduite après l'événement crucial de sa jeunesse : le refus de Lycambès. Un fragment à lui seul explique toute cette littérature d'outrages et de railleries qui l'a fait qualifier par l'évêque Eustathe de langue de scorpion : « je connais un grand art, l'art de rendre, à celui qui me blesse, la pareille en paroles acerbes », ce qui veut dire, je sais m'accommoder des maux d'où qu'il proviennent en rétablissant l'équilibre.

En face des dangers, de la mort, même tenue :

Ô mon cœur, mon cœur de tracas sans issue remué,  
Redresse-toi, repousse les maux en t'opposant en face,  
Dans l'esprit de l'ennemi obstinément fixé,  
Inébranlable; et ne te réjouis pas ouvertement dans la victoire,  
Ni ne gémis, vaincu, prostré dans ta demeure.  
Mais réjouis-toi aux heureux moments, et des mauvais ne t'irrite  
Pas trop; apprends à connaître le rythme porteur de l'homme<sup>10</sup>.

J'arrête là mon commentaire de son attitude satirique, parce qu'il me semble trouver déjà dans les fragments d'élégies l'explication d'un tel comportement. Mais un aspect de sa violente raillerie semble rester inexplicé. Je veux parler de son obscénité. Les explications, de fait, ne manquent pas : d'abord elle est un procédé direct pour atteindre son ancienne fiancée, ensuite elle sert son intention, déjà claire sans les iambes, de s'affranchir de toute convention de conduite et de langage. Il faut se rappeler également qu'Archiloque fait entrer dans

<sup>9</sup> SIMONIDE D'AMORGOS, Iambes, I.

<sup>10</sup> ARCHILOQUE, 67A, 1.

ses vers une description de mœurs qui n'est pas trop exacte. M. Arthur Weigall ne ménage pas les renseignements là-dessus dans sa *Sappho de Lesbos*, parlant surtout des Lydiens. D'ailleurs, des habitués d'Horace n'ont guère de quoi s'en scandaliser.

On a dit d'Archiloque, avec force preuves, qu'il excellait dans la haine et non dans l'amour. Cette objection demande réflexion. Je réponds seulement ceci : il connaissait, de toute évidence, la délicatesse et la camaraderie, le pauvre diable qui se trouvait assez riche de bonheur pour vouloir en donner la recette à sa sœur et à ses amis.

Vous soupçonnez probablement que cette description, même si elle ne veut pas être une défense, n'en ressemble pas moins à une tendancieuse apologie. Elle tend franchement à vous suggérer une conclusion osée, que voici : Archiloque peut bien être à l'élegie ce qu'il fut à l'iambe (l'iambe considéré comme genre littéraire, non en tant que mètre), le premier dans l'ordre du temps.

J'ai été surpris de lire à ce sujet, dans la *Griechische Literaturgeschichte* de Schmidt et Stählin, le commentaire suivant : « Mutterland der Elegie als Dichtung ist das asiatische Ionien. » (Ce qu'on admet généralement.) Mais ensuite : « Die Fragestellung der Alten nach dem *Erfinder* der Elegie, ob Archilochos oder Kallinos oder Mimnermos, gehört dem naïven Schematismus der beginnenden antiken Kulturgeschichte an und hat für uns keine Bedeutung. » C'est éviter aisément le problème.

Il semble, d'une part, que des indices certains, la chronologie notamment, nous forcent d'éliminer Mimnerme. Or, parmi les autres élégiaques, nul ne saurait représenter autant qu'Archiloque le caractère de profonde opposition que l'élegie accuse à l'égard de l'épopée. La chronologie milite en faveur du poète de Paros : M. Blakeway, que cite sans l'approuver Maurice Bowra, le fait naître en 735. C'est bien avant Callinos et Tyrté, mais à quoi bon forcer ainsi les choses ? Même en adoptant la conclusion plus modérée d'André Bonnard dans son édition de la Collection des Universités de France (*Belles-Lettres*), on a suffisamment d'écart pour éliminer Callinos, principal concurrent.

La date proposée par M. Bonnard est 705. Je pense qu'il faudra remonter celle des invasions cimmériennes en Lydie, fondement de notre connaissance du poète d'Éphèse, pour le remettre en lice.

Ajoutons à ces indices (je ne dis pas « à ces preuves ») la précocité évidente d'Archiloque, qu'on peut opposer à la probabilité d'un âge avancé chez l'auteur de l'*Exhortation aux jeunes gens*. Ajoutons encore cette parole de l'Évangile, paradoxale mais vraie : « A celui qui aura, on donnera encore plus; mais à celui qui n'aura pas, on enlèvera même ce qu'il a. » Le principe égalitaire de la démocratie n'a rien à voir avec l'histoire du génie inventif de l'homme; il est plus aisé de supposer Archiloque premier maître dans l'élégie, quand on le voit premier maître dans l'ïambe.

On objectera ses vantardises de poète, qui semblent viser à détruire quelque popularité rivale, contemporaine ou antérieure. L'argument est sérieux, mais dépend infiniment de l'interprétation du phénomène. On alléguera aussi, naturellement, qu'il ne reste pas d'assez nombreux fragments de Callinos pour qu'on puisse en juger équitablement. Alors je vous rappelle un des événements capitaux de l'histoire des textes, la censure de certains Pères et nouveaux convertis trop zélés, qui nous a valu la mutilation des odes sapphiques, comme le pleure trop amèrement et peu chrétiennement M. Weigall, déjà nommé. Or qui ne se rend compte que Callinos, par son sujet et son ton, est de ceux qu'on devait bien au contraire conserver, et même compléter, tandis qu'Archiloque... Un dernier mot là-dessus : Horace a lu Archiloque peut-être aussi abondamment que Virgile a lu Hésiode. Qui donc, au même moment, prolonge à Rome la réputation de Callinos ? c'est-à-dire quelle preuve a-t-on d'un Callinos aux œuvres nombreuses — qui auraient péri comme la majorité de celles d'Archiloque ?

Peu de savants, ou de « scholars », comme dit si bien l'anglais, consacrent à Archiloque l'attention que son œuvre déchiquetée mérite. On étudiera les poètes lyriques en bloc, mais rarement le plus ancien, le plus original d'entre eux isolément. Ne disons-nous pas que la culture gréco-latine est essentielle pour nous et pour nos élèves parce qu'elle est la source explicatrice de la nôtre, européenne ? Mais alors, si nous prêchons en faveur du grec et du latin au nom de leur valeur d'origine, de modèle, de simplicité, comment pourrions-nous négliger les initiateurs des genres littéraires ?

Premier poète « maudit », père de la génération indéfinie de ceux qui font d'eux-mêmes un poème, ce romantique grec a retenu l'attention

de quelques savants hellénistes : M. Amédée Hauvette, qui publia chez Albert Fontemoing, *Archiloque, Sa vie et ses poésies* (1905), M. Von Blumental dont le bref catalogue commenté *Die Schätzung des Archilochos* voulait réparer l'oubli (relatif) antérieur de ce poète, et récemment M. François Lasserre, à la fois commentateur des *Épodes* et éditeur de l'œuvre d'Archiloque dans la Collection *Les Belles-Lettres*. On étudie Archiloque jusqu'en Espagne (Lasserre et Bonnard mentionnent dans leur bibliographie : Abrados, F. R., *Liricos Griegos : Elegiacos y Yambografos arcaicos*, Barcelona, Alma Mater, 1956); et c'est, à mon avis, là plus qu'ailleurs qu'on est en mesure de le comprendre, dans cette terre des Arcipreste de Hita, des Fernando et Rojas et des Garcilaso.

Achille JOYAL,

chargé de cours à l'Université d'Ottawa.

## *Chronique universitaire*

---

### LE T.R.P. RECTEUR.

Le T.R.P. Henri Légaré, o.m.i., recteur, a présenté un rapport lors de la réunion préliminaire de la Commission royale d'Enquête sur le Bilinguisme et le Biculturalisme. Il a marqué la nécessité d'études sociologiques comme base de l'enquête, insisté sur le bilinguisme et préconisé la publication d'un rapport préliminaire pour préparer l'opinion publique au rapport final de la Commission.

### VISITEUR DE MARQUE.

Le 18 septembre dernier, l'Université avait l'honneur de recevoir Son Éminence le cardinal Giuseppe Siri, archevêque de Gênes et président de la Conférence épiscopale d'Italie. Il était accompagné de Leurs Excellences nosseigneurs Sebastiano Baggio, délégué apostolique, et Marie-Joseph Lemieux, o.p., archevêque d'Ottawa et chancelier de l'Université, ainsi que du comte Ruggero Lega Baldini, chambellan d'honneur du secrétaire d'État du Vatican.

### FACULTÉS ECCLÉSIASTIQUES.

Le nombre des étudiants aux facultés de Théologie, de Philosophie, de Droit canonique et aux instituts de Pastorale et de Missiologie a atteint cette année le chiffre record de 543, dont 96 laïques. Les autres appartiennent à 24 congrégations masculines et 5 féminines, ainsi qu'à 41 diocèses de l'Amérique du Nord, de l'Amérique du Sud et d'Asie.

Plusieurs professeurs de la Faculté de Théologie font un stage à Rome à l'occasion du Concile du Vatican II. Le R.P. Marcel Bélanger, o.m.i., vice-recteur, « peritus », le R.P. Jean-Marie Tillard, o.p., théologien de la C.C.C., et le R.P. Jacques Gervais, o.m.i. Le R.P. Léo Laberge, o.m.i., ancien professeur, est secrétaire de la Commission théologique du Concile, tandis que le R.P. André Guay, o.m.i., a été nommé « peritus ». Le R.P. Pierre Hurtubise, o.m.i., professeur d'histoire ecclésiastique, a été chargé d'une chronique pour le journal *Le Droit* d'Ottawa.

A l'occasion de la *lectio brevis*, le R.P. Jacques Croteau, o.m.i., doyen de la Faculté de Philosophie, a donné une allocution sur *L'Université dans une société pluraliste*.

Deux professeurs de la Faculté de Philosophie ont lu des rapports au Congrès international de Philosophie à Mexico : M. Jerzy Woyciechowski, un des représentants de la Société canadienne des Professeurs de Philosophie, a parlé de *Scientific Laws and Indetermination of Matter*, et le R.P. Adriaan Pattin, o.m.i., a présenté des *Notes sur le vocabulaire philosophique médiéval*.

L'Institut de Pastorale a organisé une session d'études réservée aux prêtres et consacrée aux *Problèmes de vie des gens mariés et des fiancés*, dirigée par le R.P. Alphonse d'Heilly, s.j., l'un des responsables au plan national du Centre de Préparation au Mariage en France.

Le R.P. Jules Martel, o.m.i., directeur de musique au Centre Sedes Sapientiae, donne, au cours de l'année, une série de douze cours pratiques d'interprétation du chant sacré.

Les cours de théologie pour laïcs, qui ont connu un grand succès l'an dernier, ont été repris cette année, sous la direction du R.P. Auguste Luneau, o.m.i. Les RR.PP. Auguste Luneau, o.m.i., Germain Hudon, o.m.i., Martin Roberge, o.m.i., et Jean-Marie Tillard, o.p., sont chargés des cours.

#### FACULTÉ DES ARTS.

Le R.P. Étienne Gareau, o.m.i., directeur du département de grec et de latin, et M. Stéphane Krésic, professeur agrégé au même département, ont lu des travaux au congrès de l'A.C.F.A.S., tenu à l'Université Laval de Québec.

#### FACULTÉ DE MÉDECINE.

Le docteur Jean-Jacques Lussier, doyen de la Faculté de Médecine, a présenté les souhaits de l'Université à l'occasion des fêtes du cinquantième anniversaire de l'École de Médecine de l'Université de l'Alberta, à Edmonton.

Des cours spéciaux, à l'intention des jeunes médecins en stages d'internat ou de résidence dans les hôpitaux d'Ottawa et de la région, sont offerts en particulier à ceux qui se préparent à obtenir une certification du Collège des Médecins et Chirurgiens du Canada. Plus

de cinquante cours portent sur les domaines de la pathologie générale, de la bactériologie, de l'immunologie, de la génétique, du métabolisme, de la pharmacologie, de la thérapeutique, etc.

Les docteurs Alexander Fraser Munro et Kyokei Kako ont été nommés respectivement professeur agrégé de pharmacologie et professeur adjoint de physiologie. Le docteur George Z. F. Zaworski a également été nommé professeur adjoint.

Les docteurs James S. Campbell, du département de pathologie, et Fedor Bohatirchuk, du département d'anatomie, ont été promus au rang de professeurs titulaires, tandis que le docteur Mary Margaret Burke a été nommée assistante de clinique au département de psychiatrie.

#### FACULTÉ DES SCIENCES PURES ET APPLIQUÉES.

M. Aimé-Jean Bagnée, adjoint administratif au département de Chimie, a été nommé adjoint au doyen pour les affaires administratives.

Plusieurs nouveaux professeurs sont entrés au service de la Faculté; ce sont M<sup>me</sup> Constance Nozzolillo et MM. David Joseph Hobden, professeurs adjoints de biologie, Daniel-Jean Stanley, professeur adjoint de géologie, David Michael Bishop et Peter Morand, professeurs adjoints de chimie, et M. S. G. S. Shiva, chargé de cours au département de génie électrique.

Le professeur David Dineley, du département de géologie, a été promu au rang de professeur titulaire, tandis que MM. Gilles Lamarche et Cyril Benson, du département de physique, James Howland, du département de mathématiques, et Aland D. Westland, du département de chimie, sont passés au rang de professeurs agrégés.

#### FACULTÉ DE DROIT.

M<sup>e</sup> François Mollet-Viéville, avocat à la Cour d'Appel de Paris, a représenté le Barreau de Paris à la rentrée solennelle des cours de doctorat en droit civil. Il a également prononcé une allocution consacrée à la vie et à l'œuvre du juriste français, Antoine Berryer<sup>1</sup>.

M. Maurice Niveau, professeur à la Faculté de Droit et des Sciences économiques de Poitiers, a passé dix semaines à la Faculté et a donné

<sup>1</sup> Le texte de cette allocution est publié dans la présente livraison.

une série de cours d'économie politique aux étudiants de la section de droit civil de la Faculté de Droit.

M<sup>e</sup> Gaston Descôteaux a obtenu un congé et s'est rendu en Afrique centrale où il organisera un centre d'études juridiques à l'Université du Ruanda, tandis que M. Gilles Pépin a été chargé d'une mission de l'U.N.E.S.C.O. au Congo, afin de participer aux travaux d'une commission chargée de préparer un projet de règlements pour l'Université d'Élisabethville, au Katanga.

#### ÉCOLE DE PSYCHOLOGIE ET D'ÉDUCATION.

M. Maurice Chagnon, directeur adjoint de l'École, M. Lawrence Dayhaw, directeur des recherches, et les professeurs Gilles Chagnon et Marcel Raymond ont lu des communications au congrès annuel de l'A.C.F.A.S. à l'Université Laval.

Les professeurs Raymond-F. Vaillancourt et Laurent Isabelle ont été promus professeurs agrégés. M. Isabelle, depuis de nombreuses années directeur du centre d'orientation et du bureau de placement, est devenu secrétaire de l'École.

#### ÉCOLE DE BIBLIOTHÉCAIRES.

Le R.P. Auguste-M. Morisset, o.m.i., directeur de l'École de Bibliothécaires, a participé à l'assemblée générale de la Fédération des Collèges classiques de la Province de Québec, à la Maison Montmorency, Québec. Il faisait partie de la sous-commission « Classification et catalogue ».

#### DÉPARTEMENT DE L'EXTENSION.

Un ensemble d'environ 250 cours du soir sont offerts cette année par les facultés des Arts, des Sciences sociales, des Sciences pures et appliquées, l'École de Psychologie et d'Éducation et de l'École de Bibliothécaires.

En outre, des séries de cours sont donnés à Cornwall, à Hawkesbury, à Pembroke et à Arnprior.

#### INSCRIPTION.

Le nombre des étudiants réguliers qui fréquentent l'Université cette année s'élève à 3.800, tandis que celui des étudiants à temps partiel atteint 1.800. Il y a en outre 650 étudiants dans les collèges

affiliés, ce qui porte à 4.450 le nombre total des étudiants réguliers inscrits au début de l'année académique.

#### COLLATION DES GRADES.

Environ cinq cents étudiants ont reçu des diplômes à la collation des grades d'automne qui a eu lieu le 20 octobre. M<sup>e</sup> Roger Séguin, c.r., président de l'Association d'Éducation canadienne-française d'Ontario, et M<sup>e</sup> Elmer A. Driedger, c.r., sous-ministre de la Justice, ont été faits docteurs *honoris causa*.

#### INAUGURATION DE LA BIBLIOTHÈQUE VANIER.

Le 16 novembre a eu lieu l'inauguration de la nouvelle bibliothèque médico-scientifique. La bibliothèque portera le nom de *Vanier*, en l'honneur de Leurs Excellences le général Georges Vanier, gouverneur général du Canada, et de M<sup>me</sup> Vanier, afin de commémorer leur magnifique contribution à l'histoire du Canada. « Tous deux, déclarait le T.R.P. Recteur, symbolisent — à travers le Canada tout entier — le caractère bilingue et biculturel du pays. » Son Excellence le Gouverneur général a nommé et inauguré l'édifice.

A cette occasion des doctorats honorifiques ont été offerts au docteur Arthur-J. Richard, premier doyen de la Faculté de Médecine, à M. Pierre Gendron, premier doyen de la Faculté des Sciences pures et appliquées, et au docteur G. Harold Ettinger, ancien doyen de l'École de Médecine de l'Université Queen's de Kingston, Ontario.

#### ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ.

Les Éditions de l'Université ont publié récemment les ouvrages suivants :

Cahiers des Sciences sociales, n<sup>o</sup> 1, *Le Canada français et le Tiers-Monde*. L'opinion publique au Canada français et l'aide aux pays sous-développés, enquête menée par MM. Claude LEMELIN et Jean-Claude MARION. 22 cm., 84 pages.

Eugène ROBERTO, *L'Endormie de Paul Claudel, ou la naissance du génie*, 19,5 cm., 212 pages. [Cahier canadien Claudel 1.]

Paul-Henri LAFONTAINE, o.m.i., *Les Conditions positives de l'Accession aux Ordres dans la première Législation ecclésiastique*. 22,5 cm., 400 pages.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i., *Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée dans l'Est du Canada. 1<sup>re</sup> partie. De l'arrivée au Canada à la mort du Fondateur (1841-1861).* Tome V. 22,5 cm., 350 pages.

AUTRES PUBLICATIONS.

D'autres travaux ont été publiés par diverses maisons d'édition :

Émilien LAMIRANDE, o.m.i., *L'Église céleste selon saint Augustin*, Paris, Études augustinienes, 1963, 226 pages.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i., *Missionnaire sans toit. Le père Nicolas Laverlochère, o.m.i.*, Montréal, Rayonnement, 1963, 148 pages.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

# Bibliographie

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

H. TROADÉC, o.p. — *Le message de saint Jean. Introduction à l'étude du 4<sup>e</sup> Évangile et de l'Apocalypse*. Paris, Mame, 1962, 234 p.

Ce n'est qu'après avoir « beaucoup hésité » que l'auteur a finalement consenti à faire publier ces extraits de cours professés en 1958 et 1960 à l'École des Catéchistes de Paris (voir *Avertissement*). On comprend ses hésitations : des notes de classe arrachées de leur contexte oral et familier se prêtent difficilement à la publication. Le livre a sans doute ses mérites et les élèves du père Troadec lui sauront gré d'avoir ainsi mis ses notes à leur disposition sous forme de volume. D'autres sauront aussi en profiter... l'auteur ne demandait pas davantage. Il est à craindre cependant que la plupart des lecteurs en restent un peu déçus.

D'abord le titre lui-même pourrait induire en erreur : il ne s'agit pas d'une présentation synthétique du message de Jean, comme on s'y attendrait, ni même d'une introduction proprement dite aux livres en question, mais plutôt d'un commentaire tantôt garni, tantôt maigre et superficiel, du texte biblique. Ce manque de synthèse nuit beaucoup à la clarté de l'exposé. Deuxièmement, les problèmes d'authenticité et de critique littéraire sont expédiés avec trop de facilité : a-t-on le droit, par exemple, de présumer aujourd'hui que l'auteur de l'Apocalypse est « très certainement » saint Jean, l'Apôtre (p. 87) ? Enfin on peut reprocher à l'auteur de ne pas avoir fait assez justice au texte évangélique : il consacre dix pages au prologue, ce qui est très raisonnable, mais il dérouté ses lecteurs lorsqu'il expédie les ch. 3-10 dans le même espace. L'Apocalypse, par contre, est traitée avec plus de profondeur (p. 85-229) ; mais alors ce sont les difficultés inhérentes au texte, l'interprétation nécessairement hypothétique de plusieurs passages, qui frustreront le lecteur. Bref, malgré les pages brillantes qu'on y rencontre ici et là, malgré les renseignements nombreux qui aideront à mieux saisir et apprécier tel ou tel passage, on aurait souhaité davantage d'un travail semblable.

Robert BÉLANGER, o.m.i.

\* \* \*

*Le Catéchisme pour adultes*. I. *Le Credo*. II. *Dogme, Bible et Liturgie*. III. *Spiritualité*. IV. *Morale et réalités sociales*. Tournai, Casterman, 1963. 20 cm., 184, 202, 200 et 178 p.

*Le Catéchisme pour adultes à Saint-Séverin* est publié sous la direction du père Mourabac, membre de la communauté des Pères de Saint-Séverin, qui desservent la paroisse de ce nom, en plein Quartier Latin, à Paris. C'est aux étudiants universitaires et à tous ceux qui sont intellectuellement adultes que ce cours, qui fut d'abord donné en enseignement oral, est destiné. A raison d'une leçon par semaine, les auteurs des quatre volumes espèrent donner tout leur cours en une année universitaire.

Le volume intitulé *Le Credo* comprend une dizaine de leçons, si l'on inclut la conclusion sur l'essence du christianisme. Après une première leçon qui répond à la question « Qu'est-ce que croire ? » l'auteur explique le dogme en suivant un à un tous les articles du Symbole des Apôtres. En même temps qu'on doit reconnaître le « langage adulte et XX<sup>e</sup> siècle », l'intérêt et la nouveauté de ce texte, on ne peut retenir sa surprise, ici et là, comme, par exemple, devant la manière sommaire dont on dispose de la Trinité ou devant le fait qu'en une dizaine de pages sur la Sainte Vierge on n'ait pas trouvé moyen de mentionner son Immaculée Conception et son Assomption. Ce sont des dogmes qu'il n'est pas permis de taire. Il est vrai que, soixante pages plus loin, l'auteur cite, en note, quelques lignes d'un théologien de l'Église orthodoxe où il est question de l'Assomption; mais il ajoute : « Nous ne prenons pas à notre compte tout ce qui est affirmé dans cette note. » Disons aussi que nous trouvons assez bizarre, dans ce volume, le besoin de citer des auteurs protestants, comme Karl Barth, qui ne sont guère des autorités en matière de foi catholique.

Le deuxième volume est divisé en trois parties : *La Bible parole de salut*, qui traite de la formation de l'Écriture et de son interprétation, et aussi de quelques aspects de l'Ancienne Alliance; puis *Bible et Foi catholique* où il est question de Création et péché, de la Trinité (ce qui comble une lacune dans le premier volume), du Christ et de l'Église; et *Dogme et Liturgie* où le père Lucien, o.c.d., parcourt rapidement le cycle liturgique et fait ressortir certains points de doctrine. En plusieurs endroits, ce deuxième volume fait double emploi avec le premier. De nombreuses répétitions auraient été évitées si l'on avait suivi un plan méthodique et progressif.

Un troisième volume, dû à la plume du père Hervé Savon et intitulé *Spiritualité*, comprend un cours sur *Les origines chrétiennes* et un sur *L'École de prière*, ou initiation à la vie spirituelle, et un florilège de textes anciens et modernes qui se rapportent à ces deux cours.

Enfin, le quatrième volume a été composé par un groupe de laïcs, qui ont restreint leur objet à la justice sociale, à savoir, le domaine civique, politique, économique et financier. Mentionnons des pages extrêmement utiles sur les devoirs de l'électeur et du contribuable. Il nous semble, par ailleurs, qu'on aurait pu se passer de la description très détaillée de toutes les opérations complexes de la banque et de la bourse. On croirait lire un traité d'économie politique. En éthique chrétienne, il y a une foule de problèmes moraux autres que ceux abordés dans ce volume, mais ce cours de catéchisme n'en dit mot.

Nous ne sommes pas sûrs que quelqu'un, qui ne saurait que ce qui est contenu dans ces quatre petits livres, ait la connaissance complète qu'un catholique adulte devrait avoir du dogme et de la morale. En disant cela cependant, nous ne voulons pas minimiser le zèle apostolique des auteurs ni leur souci d'instruire. Il faut se rappeler qu'ils s'adressent à un auditoire hétéroclite, dont nombre d'entre eux subissent une crise de foi ou sont lamentablement ignorants en matières religieuses, tandis que d'autres sont déjà bien renseignés et fermement ancrés dans leur foi. C'est à ceux-ci surtout que ces instructions seront utiles. Les autres auraient besoin d'un cours plus étoffé, plus étendu et plus systématique.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

FRANÇOIS GAGUÈRE. — *Vers l'Unité chrétienne : Drummond et Bossuet*. Paris, Beauchesne, 1963. 18,5 cm., 164 p.

En ces jours où le mot « écuménisme » est sur toutes les lèvres, il est heureux que paraisse cet ouvrage, dû à la plume de M. le chanoine Gaguère, docteur ès lettres et en théologie, qui mérita, en 1961, le Prix biennal Cardinal-Grente de l'Académie française. La première partie du livre nous rappelle la vie mouvementée et tragique de James Drummond, duc de Perth, grand justicier d'Écosse, qui vécut de 1648 à 1716 et qui, en 1685, se convertit de l'anglicanisme à la foi catholique. Depuis plusieurs années, Drummond connaissait les écrits apologétiques et théologiques du grand orateur sacré; mais, à partir de 1685, une véritable parenté spirituelle s'établit entre les deux, et Drummond ne cessa de se considérer comme le fils spirituel de Bossuet. Dans la seconde et majeure partie de ce livre, l'auteur reproduit une quarantaine de lettres que ces deux personnages échangèrent de 1685 à 1704, date de la mort de l'illustre évêque de Meaux, et à l'occasion de chaque lettre, il ajoute une note explicative qui en donne le contexte historique. Nombre de « grands » historiens ne parlent guère de Drummond ou, s'ils le font, c'est quelquefois de façon peu favorable; cependant, notre auteur réussit à nous montrer le côté sympathique de son héros.

A l'occasion de cet ouvrage qui traite d'une conversion, il serait bon de se rappeler que les mouvements œcuménistes de l'heure présente ne sont pas des substituts pour les conversions. Ils peuvent en être des moyens, mais ils ne sont pas une fin en soi, qui est le retour à la vraie foi autant qu'à la charité. Il semble que parfois le zèle pour la conversion des âmes soit en raison inverse du zèle pour les « rencontres » qui consacrent le pluralisme et qui peuvent laisser croire aux dissidents qu'ils sont déjà dans l'Église et qu'ils n'ont pas à changer; et il est permis de se demander si la fréquence actuelle des dialogues et des communications collectives avec les non-catholiques a eu une influence positive sur le nombre des conversions à l'Église catholique.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

GEORGES-RENAUD PILOTE. — *Guide de Consultation des Discours du Pape Pie XII*. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1963. 24,5 cm., xx-348 p.

Maintenant que nous pouvons nous procurer toute l'œuvre de Pie XII (aux Éditions Saint-Augustin, Suisse), un ouvrage comme celui de G.-R. Pilote doit nous rendre un service inappréciable. Pie XII a réalisé, dans ses vingt ans de pontificat, une véritable somme de pastorale. L'utilisation en était rendue difficile parce qu'on n'avait pas de table générale de ses discours. Maintenant nous l'avons, sous la forme d'un volume de plus de 300 pages, publié par les Éditions de l'Université d'Ottawa.

C'est une bonne occasion de rappeler un article du futur Paul VI, alors archevêque de Milan. Il écrivait cet article dans *L'Osservatore Romano* des 13-14 mai 1957. Son sujet : la manière dont Pie XII composait ses discours et la valeur pastorale de son enseignement. Il écrivait : « [L'œuvre de Pie XII] constitue par sa perfection, par son ampleur, par sa richesse, par son autorité, un précieux patrimoine littéraire et doctrinal, que la tradition culturelle et ecclésiastique conservera fidèlement. » Et plus loin : « Parmi ces discours, beaucoup sont d'amples développements systématiques ou des affirmations pesées et étudiées embrassant tout un cycle scientifique; par exemple, les discours aux médecins, aux

juristes, aux savants, aux cinéastes, aux hommes politiques, etc., se classent au nombre des traités que les spécialistes ne sauraient ignorer et dont ils doivent reconnaître la sagesse magistrale qui les imprègne, même du point de vue didactique et scientifique. Mais leur finalité est transcendante, c'est-à-dire qu'elle vise à établir le pont, « la voie », entre la vie humaine et Dieu. Plus encore qu'une somme, à laquelle sa richesse nous fait penser, ce magistère est une *Caritas veritatis*, une lumière qui veut arriver partout et dont le faisceau éclaire souverainement la scène du monde, comme elle s'infiltré et s'insinue dans les plus humbles recoins de l'expérience vécue » (traduction de *La Documentation catholique* du 1<sup>er</sup> septembre 1957).

Rodolphe BILODEAU, c.s.sp., ptre

\* \* \*

P. MARIE-ABDON DE RIVESALTES, o.f.m.cap. — *Richesses inexploitées, lectures sur la messe*. Blois, Notre-Dame de la Trinité, 1961. 21 cm., 292 p.

L'auteur se propose un excellent travail : publier un volume sur la messe qui, par son aspect catéchétique, puisse ouvrir les fidèles au mystère de la messe. Mais la méthode d'« histoires », adoptée par l'auteur, ne correspond pas à la psychologie des hommes d'aujourd'hui, ne me semble pas pouvoir conduire à une vraie découverte de l'Eucharistie. Il ne faut pas oublier que nos contemporains ont le goût du viril, de l'authentique et non de l'artificiel : voir les pages 24, 27-29, 38, 99 et j'en passe.

Cependant, il faut dire que certains exposés de doctrine sont assez intéressants (ainsi, la manducation du Christ, p. 110, et le sacrifice « naturel », p. 84). Cependant, notons que le problème du missel aurait gagné à être mieux posé et l'auteur, dans sa deuxième partie, ne parle pas de la communauté liturgique et quand il en parlera, ce sera coupé de son insertion dans la messe.

Le volume a un but excellent et sa méthode pourrait être très utile dans une catéchèse liturgique mais il me semble que les faits ne sont plus en accord avec les mentalités modernes, assez éloignées d'un certain romantisme.

Hubert DOUCET.

\* \* \*

JACQUES GUILLET, s.j. — *Jésus-Christ hier et aujourd'hui*. Paris, Desclée de Brouwer, 1963. 20 cm., 266 p.

Voici un magnifique ouvrage qui montre notre divin Sauveur passant quelques années sur terre et continuant d'opérer la Rédemption des âmes. Sans constituer un portrait ou une vie de Jésus, ni une synthèse de son œuvre, ni même un commentaire suivi des Évangiles, ce livre dégage, à partir des événements majeurs de l'existence terrestre du Seigneur, de son enseignement et de sa doctrine, les attitudes fondamentales du christianisme : foi, pauvreté, obéissance, prière, Eucharistie, Marie, don de l'Esprit-Saint, ferveur de l'Église naissante, attente du royaume de Dieu, etc., et nous offre une initiation à la vie spirituelle.

La plupart des dix-sept chapitres de cet ouvrage parurent, il y a quelques années, dans la revue *Christus*. On y trouve une unité profonde, puisque tous les chapitres ont Jésus-Christ pour sujet et s'appliquent à nous le faire mieux connaître et aimer et à nous communiquer son Esprit. Comme le dit l'auteur : « Pour vivre

aujourd'hui du Christ, l'Église s'attache toujours à méditer son existence d'hier. » Prêtres et laïcs auront grand profit à connaître ce livre extrêmement riche de doctrine et de piété.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

JEAN DE JÉSUS-HOSTIE, o.c.d. — *Notre-Dame de la Montée du Carmel*. Montréal et Paris, Fides, 1962. Deuxième édition, 206 p. (Collection « La Fontaine d'Élie ».)

Ce premier volume de la collection « La Fontaine d'Élie » analyse les effets de la consécration à Marie sur la vie spirituelle, et plus spécialement sur la vie spirituelle telle que présentée par les auteurs du Carmel.

En raison de sa médiation universelle, Marie assiste l'âme dans sa montée vers la contemplation : elle mérite donc pleinement les titres de Notre-Dame de la Nuit active et Notre-Dame de la Nuit passive. L'auteur s'inspire abondamment de la doctrine de deux grands serviteurs de Marie : saint Louis-Marie Grignon de Montfort et le père Michel de Saint-Augustin, auteur du *Traité de la Vie Marie-forme et Mariale en Marie pour Marie*.

Robert MICHEL, o.m.i.

\* \* \*

Saint PIERRE-JULIEN EYMARD. — *Conseils de Vie spirituelle*. Montréal et Paris, Fides, 1962, 180 p. (Collection « Les Maîtres de la Spiritualité ».)

Sous le titre *Conseils de Vie spirituelle*, les pères Carmes de Nicolet nous présentent une nouvelle édition du *Directoire* écrit par saint Pierre-Julien Eymard à l'intention des associés de « L'Agrégation du Très Saint-Sacrement ». Dans la première partie, le fondateur des pères du Saint-Sacrement expose les inspirations maîtresses de l'œuvre. L'amour de Jésus, et de Jésus au Très Saint-Sacrement y est présenté comme étant le principe, le centre et la fin de la vie de l'Adorateur. Cet amour doit nécessairement s'épanouir en service et en culte eucharistique. Suivent des considérations sur la dévotion à Marie, Reine du Cénacle, la dévotion à la sainte Église, la vie intérieure et les devoirs d'état et de société. La lecture de ces pages laisse entrevoir les richesses de l'amour et du zèle qui animait l'âme eucharistique de saint Pierre-Julien Eymard.

Robert MICHEL, o.m.i.

\* \* \*

P. DESCOUVEMONT. — *Sainte Thérèse-de-l'Enfant-Jésus et son prochain*. Paris, P. Lethielleux, éditeur, 1962. 22,5 cm., x-270 p.

Les études de la spiritualité de sainte Thérèse-de-l'Enfant-Jésus continuent à intéresser les spécialistes. Ce dernier volume analyse sa pensée concernant les rapports des chrétiens avec leur prochain.

Dans ce livre, la reprise d'une thèse de doctorat, l'auteur développe de façon logique et détaillée, l'enseignement de sainte Thérèse sur les dangers que présentent nos relations avec autrui, et les avantages spirituels de ces rapports; enfin, dans la troisième partie, il examine sa doctrine sur la charité fraternelle.

Cette dernière partie du livre, qui semble apporter la plus grande contribution de l'ouvrage à l'avancement des connaissances thérésiennes, traite de la dilection intérieure, la charité effective, et la découverte faite par Thérèse en 1897 : « Je vais

parler de la charité fraternelle, oh ! j'y tiens, car j'ai reçu de trop grandes lumières à ce sujet, je ne veux pas les garder pour moi seule; je vous assure que la charité n'est pas comprise sur la terre, et pourtant, c'est la principale des vertus. »

Cet ouvrage semble s'adresser à un public déjà initié aux grands éléments de la spiritualité de Thérèse, mais peut servir aussi de présentation de l'enseignement de la sainte de Lisieux à ceux qui n'ont pas encore découvert les richesses spirituelles de ses écrits.

Francis G. MORRISEY, o.m.i.

\* \* \*

CHARLES POULET, o.s.b. — *Histoire du Christianisme*. Tome VII, fascicule XXXIX. Paris, Beauchesne et Fils, 1961. 28,5 cm., 170 p.

LOUIS GAILLARD, o.s.b. — *Histoire de l'Église*. Tome III. Paris, Beauchesne et Fils, 1962. 22,5 cm., 125 p.

Sous la direction de J. Sécher, la grande œuvre de Dom Poulet suit son cours. Le présent fascicule, consacré, comme tous ceux de sa série, à la période contemporaine, nous met en contact avec l'histoire des Églises des Pays-Bas, d'Allemagne, de Suisse et d'Orient. Cette dernière section, due à la plume du père Janin, a.a., est particulièrement remarquable.

De son côté, Dom Gaillard complète la mise à jour de l'*Histoire de l'Église* de Dom Poulet en nous livrant ce troisième tome, en réalité un simple fascicule, consacré au XX<sup>e</sup> siècle. L'ensemble est assez banal, bien qu'il ne faille pas négliger la valeur pratique de certaines données bibliographiques, statistiques ou autres amassées par l'auteur.

Pierre HURTUBISE, o.m.i.

\* \* \*

E. JARRY. — *Le Moyen Âge et le Début des Temps modernes*. Paris, Éd. de l'École, 1961. 21,5 cm., 421 p.

Nous ne pouvons que recommander cet excellent manuel destiné aux élèves de cinquième (syntaxe). Abondamment pourvu de gravures, de cartes et de tableaux récapitulatifs, rédigé selon les meilleurs principes pédagogiques, il tient en même temps compte des progrès de la science historique, accordant tout autant d'importance à l'histoire des classes sociales, des mentalités et des institutions qu'à la simple histoire événementielle. Un exemple à suivre.

Pierre HURTUBISE, o.m.i.

\* \* \*

*Bibliographie Henri Focillon*. Compiled by Louis GRODECKI. Assisted by Jean PRINET. New York and London, Yale University Press, 1963. 22 cm., 128 p. (Yale Publications in the History of Art, No. 15.)

The *Bibliographie* classifies Focillon's works in five categories with a total of 378 entries; art and archaeology, principles and methods; the history of art, in five chronological sections; literary essays and critiques; dramatic and musical criticism; and political and cultural writings. A list of writings on Focillon is appended. The volume is printed in French, with a preface by Henri Peyre. A must for the historian of art or the art critic.

Pierre HURTUBISE, o.m.i.

\* \* \*

GUNDOLF GIERATHS, o.p. — *Savonarola, Ketzer oder Heiliger?* Freiburg-Wien-Basel, Herder, 1961. 302 p., DM 15,80.

Savonarole est un personnage fort discuté. L'historien protestant L. v. Ranke a vu en lui un précurseur de la Réforme. Pour L. v. Pastor, que beaucoup d'historiens ont suivi, Savonarole est allé trop loin et sa désobéissance au pape n'est pas justifiable. D'autre part, J. Schnitzer pense que la Réforme n'aurait pas eu lieu si la chrétienté avait écouté l'appel du dominicain. Séb. Merkle parle de lui comme d'un saint. Nous savons aussi que saint Philippe Néri avait pour lui une réelle vénération. A son tour maintenant, le père Gieraths se pose la question si Savonarole fut un hérétique ou un saint. Dans une introduction assez étendue l'auteur donne d'abord une description de la situation politique, religieuse et morale à Florence vers la fin du XV<sup>e</sup> siècle, suivi d'un exposé de la vie de ce moine qui fut sans doute violent en paroles et en actions, mais qui était un homme droit, profondément religieux, de mœurs irréprochables et d'une foi très pure. Tout le tragique de ses luttes se trouve dans le conflit pénible entre sa conscience personnelle et l'obéissance due à l'autorité de l'Église. Mais tout n'est pas dit par là. La situation était fort complexe, le pape en question étant Alexandre VI et tant de motifs politiques et ignobles entrant en jeu, de sorte qu'il n'est pas étonnant que le jugement de Savonarole sur la légalité de l'intervention pontificale et de l'élection même du pape ait pu être troublé.

Le principe de solution proposé par l'auteur nous semble exact : il faut distinguer entre la culpabilité objective et subjective. Savonarole peut être un saint subjectivement, mais la question de la culpabilité objective doit être éclaircie avant de pouvoir procéder à une béatification éventuelle. La culpabilité subjective elle-même est-elle définitivement établie ? Pourquoi le moine florentin a-t-il attendu jusqu'après son conflit avec le pape pour formuler des doutes sur la validité de l'élection du souverain pontife ? Quel était exactement son état d'âme au début de 1498 ?

La plus grande partie du livre est un choix d'écrits de Savonarole. La méditation du *Miserere*, rédigée peu avant son exécution, est émouvante. Mais il nous manque toujours une édition critique de toutes ses œuvres, condition préalable pour arriver à un jugement serein sur cet homme fougueux et pourtant si attachant par sa droiture et par la noblesse de la cause défendue.

R. BOUDENS, o.m.i.

\* \* \*

WALTER DELIUS. — *Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert.* München-Basel, Ernst Reinhardt Verlag. 176 p., DM. 9.

On sait combien le rôle des missionnaires irlandais a été important dans l'évangélisation du continent européen. On le comprendra davantage encore en étudiant l'histoire ancienne et le caractère propre de l'Église irlandaise comme l'a fait M. Delius. Il parle d'abord des débuts du christianisme en Irlande et de saint Patrick, ensuite de l'évolution ultérieure de l'Église jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle. L'auteur donne de nombreux détails fort intéressants sur la vie religieuse, la dévotion, l'ascèse, la liturgie et les prescriptions ecclésiastiques. Il parle également de la science, de l'art, de la musique, surtout parmi les moines. Particulièrement important nous paraît le chapitre (X) sur la *peregrinatio* des Irlandais en Europe (VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle). La question épineuse des relations entre Rome et l'Église d'Irlande est traitée avec beaucoup de délicatesse et une objectivité exemplaire.

Les sources pour cette étude se trouvaient en grande partie réunies dans les *Sources for the Early History of Ireland* de J. F. Kenney (1929). Bien que la bibliographie soit imposante, il manque plusieurs articles importants sur les débuts de l'Église irlandaise, la réforme ecclésiastique et les rapports entre l'Irlande et le continent au XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles (p.e. les études d'Aubrey Gwynn dans *Irish Historical Studies* et *Irish Ecclesiastical Record*). En somme, même si nous considérons ce livre comme une contribution substantielle à l'étude de l'Église irlandaise, il nous semble que l'histoire définitive de cette Église n'est pas encore écrite.

R. BOUDENS, o.m.i.

\* \* \*

S. and P. OTTENBERG, eds. — *Cultures and Societies of Africa*. New York, Random House, 1960. 174 p., \$7.50.

During the past year or so, Africa, a more or less peaceful continent, became an important focus of world attention. The movement towards self-determination and its consequences, the wars that were fought, the uneasiness existing between different cultural groups, the important role that the African countries are now called to play in the U.N., etc., have all contributed to draw the eyes of the world towards Africa. This vast continent is now in a state of rapid change and it is difficult to keep abreast of all that is happening there.

The book *Cultures and Societies of Africa* edited by Simon and Phoebe Ottenberg will help us gain a better understanding of the events taking place in Africa today. As the Ottenbergs say, their book "...is not primarily concerned with present-day social change in Africa; rather, it focuses on traditional African Society and culture in order to give a fuller picture of African life and a better background for understanding the present changes" (p. 9). The editors have a second motive in presenting this collection of essays. It is meant as a teaching aid to help "...fill the need [...] for a collection of readings on Africa suitable for use in American colleges and universities" (*Preface*).

A lengthy and informative introduction gives a general picture of Africa, South of the Sahara. The sections dealing with social groups and political organization are particularly interesting. There is no doubt that students will benefit from reading this introduction at the outset of an area course on Africa.

The body of the book is composed of about 30 articles grouped around five headings: people and environment; social groupings; authority and government; values, religion and aesthetic; and finally culture contact and change. It is a difficult task to sift out 30 articles from a mass of published material, just as it is impossible to please everyone. For instance, one might wonder why an essay by Gluckman was not included in the list of contributions. Nevertheless, the Ottenbergs were generally successful in their selection and presented us with a good choice of articles, several of which are classics.

Although there are a few points with which one might find quarrel, such as the identification of magic and religion (p. 63), *Cultures and Societies of Africa* will certainly be a valuable tool in the hands of students, and will contribute to a better understanding of contemporary Africa.

J. TRUDEAU, o.m.i.

\* \* \*

JOSEPH LEBACQZ. — *Certitude et Volonté*. Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1962. 22,5 cm., 182 p.

Le professeur de philosophie à Heythrop College (Angleterre) avait déjà, dans son livre *Libre arbitre et jugement*, souligné la présence d'un jugement au sein même de l'acte libre. Dans le présent ouvrage, qui est en quelque sorte le prolongement et la contre-épreuve du précédent, il veut montrer le rôle que joue l'acte libre dans toute certitude personnelle, autrement dit, il soutient que c'est par un acte libre d'acquiescement que l'esprit s'engage à l'égard de la vérité proposée. A ce sujet, il pose la question : « Avoir conscience de se déterminer soi-même à l'affirmation, n'est-ce pas reconnaître que cet acte, en tant que soumis à la volonté, est dépourvu de tout caractère d'absolu et donc de toute valeur de vraie certitude ? » Il tâche de résoudre ce problème en expliquant, comme il l'a fait dans le premier ouvrage, que « l'acte de connaissance et l'acte de volonté s'ordonnent entre eux comme des stades successifs d'un même développement ». En même temps qu'il offre cette tentative de solution, il traite aussi des questions suivantes : la nature de l'opinion et des certitudes morale, pratique et « probable » ; la justification de la foi au témoignage ; la connaissance par connaturalité ; la signification du « cœur » pascalien, de l'inférence non formelle ou « Illative Sense » de Newman, de l'assentiment selon Rosmini et de l'option selon Blondel. S'intéressant particulièrement à toute une catégorie d'assentiments certains qui ne peuvent pas complètement s'assimiler à la certitude spéculative, il nous fournit une étude approfondie, qui ne suit pas toujours les sentiers battus et qui vise à intégrer ces différents états d'esprit dans une doctrine générale de l'agir humain.

A la fin du volume, dans un essai de classification sous forme de schéma, il compare les différents sens de l'expression : « Certitude morale ». Notons aussi une bibliographie des auteurs modernes et un index des auteurs cités. Cet ouvrage, qui fait partie de la collection « Museum Lessianum, section philosophique », projette une nouvelle lumière sur plus d'un problème épistémologique et mérite amplement qu'on en prenne connaissance.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

JULIENNE BARNARD. — *Mémoires Chapais*. T. I. *Documentation — Correspondances — Souvenirs. 1744-1848*. T. II. *Documentation — Correspondances — Souvenirs. 1848-1875*. Montréal, Fides, [1961]. 24 cm., 305 et 376 p.

Ces deux ouvrages constituent une première partie de l'histoire de la famille Chapais au Canada ; ils mettent surtout en vedette l'honorable Jean-Charles Chapais, l'un des artisans de la Confédération et le père de l'honorable Thomas Chapais, historien et homme politique.

L'auteur insère ses personnages et leurs actions dans les cadres de l'histoire canadienne et de l'histoire locale, celle des seigneuries de la Bouteillerie et de Saint-Denis.

Les préfaces de M<sup>sr</sup> Émile Chartier, p.d., et de Jean-Charles Bonenfant, m.s.r.c., décrivent les qualités de l'historienne et de son œuvre. Disons simplement que ce travail est remarquable et intéressant, qu'il est une pierre solide pour l'édification d'une histoire du Québec vraiment objective et scientifique.

Cependant, on pourrait reprocher à l'auteur le choix du titre, car il s'agit de documents plutôt que de « Mémoires » ; on décèle aussi dans l'ouvrage des défauts d'agencement, de vocabulaire et de méthodologie.

Même s'ils auréolent volontiers les défenseurs des « bons principes », les *Mémoires Chapais* ne décevront pas les lecteurs, car ils leur servent une tranche forte et véridique de nos annales; ils devraient se trouver dans toutes les bibliothèques canadiennes-françaises !

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

*Cahiers lasalliens. Textes — Études — Documents.* N° 11. Frère MAURICE-AUGUSTE, f.é.c. — *L'Institut des Frères des Écoles chrétiennes à la recherche de son statut canonique : des origines (1679) à la bulle de Benoît XIII (1725).* 23 cm., VI-414 p.

N° 13. [Saint JEAN-BAPTISTE DE LA SALLE]. — *Méditations pour le temps de la retraite. Reproduction anastatique de l'édition originale.* 23 cm., iv-84-8-3 p.

N° 14. [Saint JEAN-BAPTISTE DE LA SALLE]. — *Explication de la Méthode d'oraison. Reproduction anastatique de l'édition originale.* 23 cm., 130 p.

[Hors série]. Frère MAURICE-AUGUSTE, f.é.c. — *Petite contribution à l'étude des origines lasalliennes.* 28,5 cm., [64 p.].

La onzième livraison des *Cahiers lasalliens* est un important ouvrage du frère Maurice-Auguste, f.é.c., sur l'évolution du statut canonique de sa communauté, depuis les débuts jusqu'à l'approbation pontificale. Cette étude historico-juridique détaillée décrit la pensée du fondateur et les tractations diverses qui ont abouti à la bulle de Benoît XIII, c'est-à-dire à une société à vœux simples.

Une recherche scientifique impressionnante et une méthodologie impeccable rendent cet ouvrage vraisemblablement définitif. Des notes bibliographiques, des pièces justificatives, des tables abondantes complètent le texte lui-même.

Au point de vue de l'histoire ecclésiastique, la portée de ce volume est considérable, car il expose les circonstances d'un fait extrêmement important dans l'évolution du droit des états de perfection. Cependant, la curiosité du chercheur est déçue, car les patientes recherches et les exposés précis de l'auteur démontrent que l'approbation des Frères est passée tout simplement, à la Sacrée Congrégation du Concile — non à celle des Évêques et Réguliers — comme une banale affaire de routine. Même la relation du cardinal Corsini glisse allégrement sur la question pourtant capitale des vœux simples. L'absence de toute discussion dans l'approbation, pourtant plus significative, au point de vue canonique, des Frères des Écoles chrétiennes, lui enlève l'intérêt historique qu'apportent celles des Lazaristes, des Visitandines, des Passionnistes et des Rédemptoristes, où les motivations sont débattues et longuement exposées. Mais ce n'est pas la faute de l'auteur si l'affaire s'est ainsi passée; il la reconstitue d'ailleurs avec beaucoup de diligence et de perspicacité.

L'excessive indulgence avec laquelle le frère Maurice-Auguste commente et utilise mon ancienne thèse doctorale — *L'Accession des Congrégations à l'État religieux canonique* — lui fera pardonner l'agacement que j'éprouve à lire (p. 340) que « tout est de seconde main » dans ma documentation. Que je n'aie pas fait de « recherche d'archives », d'accord; mais qu'une foule de documents authentiques puisés dans des collections officielles soient de « seconde main », mais cela ne va pas du tout !

Concluons en offrant au frère Maurice-Auguste les félicitations les plus larges pour une œuvre si consciencieuse, exacte et monumentale.

Les n<sup>os</sup> 13 et 14 des Cahiers reproduisent deux ouvrages de saint Jean-Baptiste de la Salle qui intéressent la spiritualité chrétienne en général.

Le cahier hors série du frère Maurice-Auguste réunit des études historiques sur quelques points précis des origines de la congrégation.

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

GERMAIN LESAGE, o.m.i. — *Histoire de Louiseville, 1665-1960*. Presbytère de Louiseville, 1961. 24,5 cm., 450 p., 33 pages d'illustrations hors-texte.

Fondée en 1665 par une compagnie du Régiment de Carignan, Louiseville s'est progressivement développée en une belle petite ville. Les trois siècles d'histoire de ce qui fut jadis la Rivière-du-Loup-en-Haut sont reconstitués par le R.P. Lesage. Les premiers temps revivent à l'aide d'une documentation abondante; avec l'époque moderne, le livre devient plutôt une chronique qui rapporte, bon an mal an, les faits les plus marquants de la localité.

Dans la *Préface*, M<sup>sr</sup> Albert Tessier, p.d., déclare : « Je connais peu de monographies paroissiales qui soient aussi substantielles, aussi chargées de menus détails et, malgré cette profusion, aussi agréables à lire, même pour un étranger. »

Le lecteur peut découvrir à travers le récit quelques données sociologiques intéressantes.

Ce sont les curés, les Sœurs et les Frères qui, en dépit de difficultés constantes, ont dû porter le plus grand fardeau de l'éducation. L'on remarque, par ailleurs, que le clergé local, en dépit d'interventions marquées, a eu peu d'influence sur les courants politiques.

Si l'on en juge par Louiseville, il faudrait reléguer parmi les mythes l'assertion de l'isolement économique des paroisses canadiennes-françaises, car le commerce extérieur, importation et exportation, y a constamment joué un rôle primordial.

De plus, ce que l'on appelle la mentalité « agricole » n'y joue pas un rôle de premier plan. Pas plus d'un tiers des natifs s'y consacrent à l'agriculture. Les voyages de traite des fourrures, les aventures dans l'ouest américain, les industries du centre et de l'est des États-Unis, en attendant l'urbanisation du Canada, attirent la majorité des Louisevilliens. Dans la localité même, l'on trouve plusieurs Loyalistes dès 1780 et, à partir de 1840, un nombre d'étrangers plus considérable qu'aujourd'hui : Américains dirigeant une scierie, Allemands, Juifs, Anglais, Suisses, exerçant quelque profession ou métier divers et exploitant de petites industries.

Cet ouvrage est un excellent apport à la petite histoire du vieux Québec.

G. CARRIÈRE, o.m.i.

\* \* \*

- ✓ ROGER VIAU. — *Cavelier de La Salle*. Mame, 1960. 17,5 cm., 183 p.
- ✓ SERGE FLEURY. — *Les fougueux bâtisseurs de la Nouvelle-France*. Mame, 1960. 17,5 cm., 193 p.
- ✓ PIERRE BENOÎT. — *Maisonnette*. Mame, 1960. 17,5 cm., 189 p.
- ✓ RAYMOND TANGHE. — *Laurier, artisan de l'unité canadienne. 1841-1919*. Mame, 1960. 17,5 cm., 191 p.
- ✓ PIERRE BENOÎT. — *Lord Dorchester (Guy Carleton)*. Montréal, Éditions HMH, 1961. 17,5 cm., 203 p.

- ✓ ROSARIO BILODEAU. — *Champlain*. Montréal, Éditions HMH, 1961. 17,5 cm., 198 p.
- ✓ ROGER VIAU. — *Lord Durham*. Montréal, Éditions HMH, 1962. 17,5 cm., 181 p.
- ✓ WILLIAM J. ECCLES. — *Frontenac*. Traduit de l'anglais par Françoise DE TILLY. Montréal, Éditions HMH, 1962. 17,5 cm., 185 p.

La collection « Figures canadiennes » ne manque pas d'allant. Créée en 1960 par la maison Mame, pour être confiée, l'année suivante, à la nouvelle société Hurtubise-Mame-Hatier, elle compte déjà huit titres, au bas mot, plus de quinze cents pages de texte. Le fait peut paraître en lui-même assez insignifiant, mais pour qui connaît tant soit peu les avatars de l'édition au Canada français, il mérite d'être souligné.

Le but de la collection est apparent : livrer au grand public, selon la formule à la mode, de petits ouvrages de bonne tenue, mais délestés de tout appareil scientifique et de toute considération érudite. Travail de vulgarisation, si l'on veut, où il s'agit moins de broder autour d'un thème historique que de monnayer en espèces plus simples les savantes analyses des spécialistes. Mais, en même temps, travail plein d'écueils. La présente collection le montre à l'envi.

Il ne suffisait pas de faire appel à des publicistes de talent sous prétexte que les ouvrages en question étaient destinés à l'homme de la rue. Il fallait d'abord et avant tout recourir à des gens du métier, possédant, dans toute la mesure du possible, une connaissance approfondie des sources et des travaux de première main. C'est justement ce qui a manqué à la plupart des auteurs de la présente série, exception faite de MM. Bilodeau et Eccles qui donnent l'impression de fouler un sol connu, sinon patiemment étudié. A cet égard, le livre de M. Eccles marque un tournant heureux. Voilà l'ouvrage d'un spécialiste de la question. On l'a sans doute réduit à des proportions plus modestes. On lui a donné une allure moins savante. Mais il reste un ouvrage sérieux, méthodique et critique. Pourquoi ne pas nous donner, dans la même veine, un *Vaudreuil* ou un *D'Iberville* de Guy Frégault, un *Louis Jolliet* de Jean de Delanglez, etc. ? La collection y gagnerait. Et le public, donc.

Pierre HURTUBISE, o.m.i.

\* \* \*

✓ *Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la Province de Québec. Première partie. Les Structures supérieures du système scolaire.* [s.l.], 1963. 25,5 cm., xiii-128 p.

Ce premier rapport de la Commission Parent porte uniquement sur l'organisation des hautes structures du système scolaire québécois. *L'Avant-propos* en explique la genèse : « Les pages qu'on va lire ont été rédigées collectivement; elles font suite à plus d'une centaine de séances plénières de délibérations à huis clos. Nous avons tenu des audiences publiques durant quarante et une journées dans huit villes de la province; 224 mémoires nous ont alors été présentés; une vingtaine d'autres ont été discutés privément; en tout, 307 mémoires ont été soumis. La Commission a visité 47 institutions et consulté environ 125 personnes en audiences particulières au cours des années 1961 et 1962. Nous avons étudié une documentation étendue portant sur divers aspects de l'enseignement et des structures scolaires; et une cinquantaine de spécialistes ont préparé pour nous des études spéciales » (p. xiii).

De cette gigantesque documentation, les neuf membres de la Commission ont tiré une histoire, une philosophie et une planification des structures éducatives auxquelles il faut reconnaître une sérénité et une justesse remarquables.

Les principaux points considérés sont les suivants : l'évolution des idées, le rôle de l'État, le ministère de l'éducation, le Conseil supérieur, les Comités confessionnels.

Il n'y a, dans tout cela, que des réflexions conformes à la doctrine de l'Église et que des propositions susceptibles de mettre le système québécois au pas du monde actuel. L'application pratique de ce rapport relève non de la doctrine morale, mais de la prudence politique.

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

HANS H. OERBERG. — *Lingua Latina secundum naturæ rationem explicata consiliis adjuvit* Arthur M. Jansen, illius rationis auctor. Copenhague, The Nature Method Institute, c1954-1961, fasc. I-XVI, chap. I-LIII, 930 p. Distributeur : Naturmetodens Sproginstitut, Raadhusvej 24, Charlottenlund, Danemark.

La même collection comprend aussi quatre brochures : *Præfationes*, 11 pages, *Ars Grammatica*, 56 pages, *Index Nominum*, 40 pages, *Vocabula* [II], 21 pages, et un volume de textes : *Catilina* (ex C. Sallustii Crispi *De Conjuracione Catilinæ* libro et M. Tullii Ciceronis orationibus in *Catilinam*, c1962, 99 pages).

Il s'agit d'un cours nouveau genre à l'intention des adultes qui désirent apprendre le latin sans retourner à l'école. Ce cours a été rédigé d'après la méthode dite « nature » inventée par Arthur M. Jensen et appliquée tout d'abord avec succès à l'étude de l'anglais et du français.

Cette méthode consiste, nous dit l'auteur lui-même (voir *2<sup>e</sup> Congrès international pour le Latin vivant*, Avignon, Éd. Aubanel, 1960, p. 103-104), à apprendre à lire et à penser dans une langue étrangère sans aucun recours à sa langue maternelle. Textes et explications sont donc entièrement rédigés dans cette langue étrangère. On commence par des phrases très simples sur des sujets familiers. Ces phrases sont organisées de telle façon qu'elles ne contiennent rien que le lecteur ne puisse immédiatement saisir par lui-même.

Les trente-cinq premiers chapitres (fasc. I-X), d'une vingtaine de pages chacun, comprennent un texte sur la vie privée d'une famille romaine, une leçon de grammaire et trois exercices pratiques : un premier de grammaire, un deuxième de vocabulaire et un troisième de composition latine. Dans les dix-huit autres chapitres les textes traitent de la ville de Rome et des grands hommes de son histoire tels que décrits par les auteurs latins eux-mêmes : Tite-Live, Salluste, Cicéron et Eutrope. On y retrouve les trois exercices pratiques mais la leçon de grammaire est supprimée.

Des dessins nombreux et suggestifs, des notes explicatives en latin présentées dans la marge en regard du texte dispensent de recourir au dictionnaire. L'indication de la quantité des voyelles longues par nature et une impression d'une parfaite netteté facilitent la lecture à haute voix.

Au Danemark les candidats inscrits reçoivent avec chaque fascicule un manuel de directives rédigé en danois. Des disques seraient, ce me semble, beaucoup plus efficaces pour initier par exemple à la prononciation correcte du latin. Je songe en particulier aux beaux disques d'accompagnement de *l'Initiation aux Lettres latines* des Éditions Mignard. La grammaire, elle aussi rédigée en latin, s'arrête malheureusement à la fin de la morphologie.

Application sérieuse et rigoureuse donc d'une méthode qui depuis longtemps a fait ses preuves en Europe.

E. GAREAU, o.m.i.

\* \* \*

STEELE COMMAGER. — *The Odes of Horace, A Critical Study*. New Haven and London, Yale University Press, 1962. XIV-365 p., \$8,50.

L'auteur analyse quelques-unes des principales odes d'Horace. Il en étudie la structure générale et le style, et s'efforce de découvrir la vision qu'en chacune d'elles le poète se propose de nous faire partager. Cette impression d'ensemble restituée à maints poèmes la vie et le charme qu'une dissection trop minutieuse fait souvent disparaître.

M. Commager, professeur à l'Université de Harvard, est à la fois un érudit et un homme de goût. Son livre rendra grand service aux professeurs soucieux de faire saisir à leurs élèves, en plus des faits de langue, les préoccupations intellectuelles, morales et esthétiques des œuvres qu'ils expliquent. Avec M. Commager les odes d'Horace sont véritablement « le vin fort et vigoureux du Cécube versé dans un beau vase athénien » (R. Pichon).

Ce livre constitue donc un heureux complément aux études classiques de L. P. Wilkinson : *Horace and His Lyric Poetry*, 2<sup>e</sup> éd., C.U.P., 1951; d'Edward Fraenkel : *Horace*, Oxford, Clarendon Press, 1957; de F. Plessis et P. Lejay : *Œuvres d'Horace*, Hachette, 1957; de J. Perret : *Horace, L'Homme et l'Œuvre*, Hatier, 1959, et de N. E. Collingue : *The Structure of Horace Odes*, Oxford, Univ. Press, 1961.

E. GAREAU, o.m.i.

\* \* \*

MAURICE L'ABBÉ. — *Quelques Aspects des Mathématiques contemporaines*. Montréal, Beauchemin, Coll. « Initiation à la pensée actuelle », 1963. 18,5 cm., 110 p.

Dans cet ouvrage, le professeur L'Abbé, directeur du département de mathématiques de l'Université de Montréal, a réussi à présenter au grand public les problèmes les plus fondamentaux des mathématiques contemporaines.

Après un premier chapitre sur l'histoire des mathématiques, l'auteur, éminent logicien, en consacre quatre à la logique mathématique : antinomies, axiomatisation, formalisation et limitation des formalismes. Puis il étudie les relations entre les mathématiques pures, la philosophie et les applications des mathématiques aux sciences de la nature et de l'homme. Il caractérise la dernière décennie comme l'ère des ordinateurs électroniques. Enfin, dans un dixième et dernier chapitre, l'auteur aborde les problèmes d'une réforme de l'enseignement des mathématiques. Suit en note une bibliographie intéressante.

On rencontre beaucoup d'ouvrages de vulgarisation sur les mathématiques. Souvent les auteurs de ces écrits se mettent à la portée de leurs lecteurs au moyen d'à-peu-près. A l'encontre de ceux-là, M. L'Abbé, même dans un vocabulaire non technique, évite les approximations. Par exemple, il démasque les pseudo-paradoxes habituels pour ne retenir que les authentiques.

Comme tous les grands maîtres, l'auteur va droit aux problèmes charnières de sa spécialité. C'est pourquoi il manifeste une aisance de virtuose à exposer les acquisitions de la métamathématique et à délimiter ses frontières. Les limites, imposées par les directeurs de l'Université Radiophonique Internationale à Radio-

Canada, expliquent le silence presque complet sur d'autres branches d'intérêt majeur dans les mathématiques d'aujourd'hui.

Les professeurs de mathématiques du secondaire auraient profit à lire cet ouvrage. On souhaiterait que l'auteur trouve le loisir de présenter au public un travail de plus grande envergure sur le même sujet.

Rémi VAILLANCOURT, o.m.i.

\* \* \*

C. BRÉARD. — *Mathématiques*. Paris, Éditions de l'École. Classe de 6<sup>e</sup>, 5<sup>e</sup> éd., n° 476, 1962, 21 cm., 297 p.; classe de 3<sup>e</sup>, nouv. éd., n° 473, 1962, 21 cm., 444 p.

Ces deux manuels complètent la série du cours secondaire.

Le cours de mathématiques de la classe de 6<sup>e</sup> vise à préciser les connaissances acquises à l'école élémentaire et à développer l'intelligence de l'élève. Classe de complément du calcul numérique et du calcul mental; mais aussi, classe d'apprentissage de l'arithmétique et de la géométrie, donc nombreux exercices de dessin graphique et de constructions géométriques. L'auteur veut éviter les « recettes de cuisine »; il insiste sur l'intuition et le raisonnement de l'élève. Trois leçons d'astronomie termine le cours.

En classe de 3<sup>e</sup>, l'auteur revoit les notions d'algèbre moderne déjà étudiées. La géométrie algébrique rectiligne fait l'objet d'une étude assez complète. Les notions de trigonométrie sont exposées à partir du cercle trigonométrique. Enfin, les éléments de géométrie analytique sont amplement traités : fonctions linéaire et affine, équation de la droite, coefficient directeur et pente d'une droite.

Ces deux manuels s'insèrent dans un enseignement des mathématiques depuis l'école élémentaire jusqu'à l'université. Les méthodes utilisées dans les divers manuels de cette collection traduisent cette idée générale, et visent à développer l'intelligence de l'élève, la compréhension et l'utilisation des mathématiques, à permettre le passage assez rapide du concret à l'abstrait et à faciliter le franchissement des degrés qui mènent aux mathématiques contemporaines.

Rémi VAILLANCOURT, o.m.i.

\* \* \*

LOUIS CHAIGNE. — *Vie de Paul Claudel et Genèse de son œuvre*. [Tours], Mame, 1961. 22 cm., 285 p., illustr.

Un autre livre sur Paul Claudel après une série déjà respectable ! Cependant celui-ci est digne de s'ajouter au rayon déjà passablement encombré sur Claudel. Il possède un cachet propre et singulier. L'ouvrage, écrit par un ami, dénote la profonde admiration de l'auteur pour son héros. Il déroule le périple de Paul Claudel sur terre avec un doigté, une précaution que seul l'amour peut dicter. N'allez pas croire qu'il édulcore et passe sous silence le côté moins intéressant de son personnage. La franchise et son souci de vérité touchent. M. Chaigne lève le voile sur Claudel. Il nous permet de lier le grand écrivain à son œuvre à la lecture de cette vie. On saisit mieux comment l'œuvre de Claudel n'est pas une seconde personnalité ou une seconde vie, elle fait corps avec tout ce qu'il est, ses succès et ses échecs. En Claudel, on retrace le grand chrétien. Son activité littéraire est chrétienne en son fond, chrétienne en sa préoccupation fondamentale. Nous avons là la clef de sa vie et de son œuvre. La grâce le travaille partout,

l'imprègne de part en part. Grand merci à l'auteur pour cette vie qui nous charme tant par son style, sa chaleur, sa pénétration. Voilà un livre qui aidera tous et chacun à comprendre et vibrer à l'unisson de Claudel.

Gaston RIOUX, o.m.i.

\* \* \*

*L'Enfant malformé.* Paris, Lethielleux, 1963. 19,5 cm., 158 p.

Dans la collection du Centre d'Études Laënnec, cet ouvrage, auquel ont contribué une douzaine d'auteurs, considère les données médicales et juridiques, les approches psychologiques et les problèmes moraux, qui ont trait à l'enfant malformé. Après les scènes disgracieuses et scandaleuses qui ont eu lieu à Liège, où une populace passionnée et surexcitée par une presse sans scrupule avait exercé une pression sur le tribunal pour qu'il acquittât les meurtriers d'un enfant victime de la thalidomide, ce livre vient à point pour remettre de l'ordre dans les idées, à la lumière d'une saine psychologie, de la loi naturelle et de l'éthique chrétienne, et pour rappeler que le sentiment ou le cœur ne tient pas lieu de la conscience. Tout en laissant à Dieu le soin de juger les consciences, il importe de réaffirmer la vraie doctrine qu'un âge matérialiste et déchristianisé risque d'obscurcir.

La première partie du livre considère l'aspect médical et consiste en quatre études dont les titres et les auteurs sont : *Préventions des embryopathies thérapeutiques* (le docteur Charles Roux, agrégé à la Faculté de Médecine de Paris); *Le drame de Liège et la législation thérapeutique* (le professeur Justin-Besançon, membre de l'Académie de Médecine); *Les malformations congénitales* (le docteur Francis de Paillerets, chef de clinique à la Faculté); *Embryopathie rubéolique* (Le Centre d'Études Laënnec).

Il y a aussi quatre études dans la deuxième partie qui traitent de l'aspect psychologique, à savoir : *Attitude du médecin devant une malformation grave* (le docteur F. de Paillerets); *L'enfant anormal et sa présence au foyer* (le docteur Marcel Eck, médecin aux Hôpitaux de Paris); *Problèmes psychologiques posés par la naissance des enfants malformés* (l'abbé Marc Oraison); *Le malaise du médecin devant les problèmes moraux* (le père L. Beirnaert, s.j.).

Enfin, trois travaux envisagent l'aspect moral et ce sont : *Le drame de Liège et la conscience morale* (le père M. Roy, s.j.); *Sélection ou solidarité?* (le père E. Tesson, s.j.); *Quel sens donner au mal, à la souffrance* (le père P. Gonzague, s.j.). En appendice, les éditeurs ont ajouté un exposé du travail accompli par l'Union nationale des Associations de Parents d'Enfants inadaptés.

Étant donné que, même en notre pays, il y a eu, depuis deux ou trois ans, plusieurs tragédies causées par l'emploi de médicaments tératogènes, cet ouvrage, qui donne de précieux conseils aux parents affligés de la sorte, est d'une très grande actualité. Ce n'est pas inutile non plus de redire que l'euthanasie, tout comme l'avortement volontaire, est un acte criminel. Si on peut supprimer un animal qu'une souffrance incurable rend inutile, il est évident que cela n'est pas permis dans le cas d'un être humain. En éthique médicale, on fait aussi la distinction entre laisser une personne mourir, après avoir utilisé tous les moyens ordinaires de la guérir ou de prolonger sa vie, et accomplir un acte qui a pour effet direct de lui enlever la vie.

Au lieu de céder à la tentation de désespoir, il convient de se rappeler que, plus d'une fois, des merveilles de réadaptation et de réhabilitation ont permis à

des malformés de surmonter leur terrible « handicap ». La situation serait-elle tout à fait irrémédiable, il faudrait alors ne pas oublier que, dans la perspective chrétienne, la souffrance et la croix ont leur place.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

*La Vie, ses Limites et ses Possibilités.* Paris, Lethielleux, 1963. 24 cm., 160 et 128 p.

Ces deux fascicules sont les numéros 8, 9 et 10 des Cahiers d'Études biologiques, qui paraissent, depuis quelque temps, sous la direction du Laboratoire de Biologie générale des Facultés catholiques de Lyon et auxquels collaborent nombre de savants de différentes universités.

Dans le premier volume, qui contient les numéros 8 et 9, on trouve une douzaine d'études sur les limites et possibilités de la vie en général sur notre planète. Il y est question de la cellule comme « atome » biologique, de la longévité des graines, de la réviviscence, des invertébrés organisés pour la vie aérienne et terrestre, des arrêts de développement chez les insectes, du mode de vie des cavernicoles, de la vie abyssale, des poissons arctiques et du gigantisme, cause de l'extinction des espèces. Tous ces travaux, qui non seulement dépassent le niveau de la vulgarisation mais qui se situent aux avant-postes des plus récentes découvertes scientifiques, sont d'un intérêt extrême et aident à mieux comprendre que la vie est une réalité aux potentialités multiples.

Le second fascicule, le numéro 10, qui comprend sept études, se divise en deux parties. Une première traite de la vie humaine sans cerveau, sans circulation ou ralentie par hibernation ou hypothermie, et une seconde considère la possibilité de la vie extra-terrestre. On tâche de donner une réponse philosophique et théologique à la question : « Existe-t-il des êtres vivants en d'autres lieux du cosmos ? » et on ne se contente pas de dire que c'est possible, mais on soutient qu'il est probable qu'il y ait, sur d'autres planètes, non seulement une vie mais une vie intellectuelle. Il se peut que nous ayons, plus tôt qu'on ne pense, une réponse définitive à cette question, grâce aux explorations interplanétaires qui se feront dans un avenir prochain. Ce qui a été, jusqu'à présent, de la science-fiction à la H. G. Wells pourrait devenir la réalité. A tout événement et quelle que soit la réponse, il n'y a pas lieu de s'exciter. « Il n'y aura jamais assez de saints et de génies, nous fallût-il recruter chez les Martiens... Ce qui importe pour le chrétien, c'est la gloire de Dieu. Or il semble que celle-ci serait plus grande encore si, à côté de notre humanité, il y avait d'autres groupes d'êtres spirituels où l'intelligence et la bonté seraient aussi les plus hautes valeurs. »

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

# *La mission de l'Église à l'égard du monde*

---

## *Le grand thème du Congrès anglican de Toronto (13-23 août 1963)*

### I. — INTRODUCTION.

#### A. LE PROBLÈME : VIVRE AU XX<sup>e</sup> SIÈCLE.

En des pages qui auraient pu servir de préface aux travaux du Congrès anglican de Toronto, le Rév. William Nicholls posait en termes très lucides le problème auquel s'affrontent en ce moment la plupart des communautés chrétiennes, à commencer par l'Église catholique, c'est-à-dire le rapport entre l'évangélisation et la culture d'aujourd'hui :

Le Christianisme, comme révélation du mystère de la nouvelle création de Dieu dans le Christ, est irrévocablement engagé à vivre cette nouvelle création dans ce monde aussi bien que dans l'autre. L'Église, Corps du Christ, doit, comme son chef divin aux jours de sa chair, vivre dans l'histoire, avec toute sa contingence et sa relativité. [...]

Quel est donc le problème auquel est affronté l'anglican contemporain, qui veut assumer la responsabilité de vivre en ce temps, qui est le sien et que Dieu lui a confié ? [...] Sa tâche n'est rien moins que de projeter la révélation finale du Christ sur cette grande transformation des perspectives humaines, qui n'a cessé d'être à l'œuvre depuis la Renaissance, et qui maintenant, au XX<sup>e</sup> siècle, s'accélère. [...] Notre tâche est de comprendre et de participer pleinement à l'affirmation, issue de la Renaissance, des potentialités de l'homme, sans la séparer de la révélation de l'humanité véritable dans le Christ crucifié et ressuscité.

Le Rév. Nicholls, après avoir fait pressentir l'ampleur de cette tâche, concluait :

Pour l'Anglicanisme, comme peut-être pour d'autres Églises, ce sont des problèmes non résolus. Nous n'avons pas à en avoir honte, car ils sont d'une ampleur immense. Notre auto-critique doit plutôt porter sur le fait qu'il y a très peu de signes ne serait-ce que d'un essai de notre part pour les résoudre, sauf selon des méthodes qui ont déjà échoué. Et surtout, il faut que nous soumettions notre fonctionnarisme, rebelle à la théologie, à une vigilance incessante, de peur que, au nom du bon ordre, de la discipline, et pour ne troubler personne, il n'empêche toute tentative de solution<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> William NICHOLLS, *On Living in the Twentieth Century*, dans David M. PATON, éd., *Essays in Anglican Self-Criticism*, Londres, 1958, p. 17-31; cité d'après la traduction française parue dans *Lumière et Vie*, 12 (1963), p. 56, 67, 69, 72.

## B. LE THÈME DU CONGRÈS.

Le Congrès de Toronto n'est-il pas le signe que se dessine un effort plus concerté pour répondre à ces grandes questions<sup>2</sup>? Il avait pour but, tout en resserrant les liens entre les diverses Églises de la communion anglicane<sup>3</sup>, de chercher en commun les moyens pour celle-ci de mieux remplir sa mission à l'égard du monde<sup>4</sup>. Le Très Rév. Howard H. Clark, primat de tout le Canada, explicita cette intention dans son sermon, lors du culte inaugural :

Nous sommes ici pour nous consulter. Nous sommes ici pour jeter un regard objectif et honnête sur ce nouvel âge étrange dans lequel nous vivons. Nous sommes ici pour essayer de comprendre ensemble la volonté du Père sur nous, alors qu'il nous envoie en mission de charité vers le monde. En un mot nous sommes ici simplement pour être ensemble, parce qu'il est bon pour nous d'être ensemble. Nous savons que notre programme est prévu de façon à nous faire regarder le monde, plutôt qu'à nous faire tourner les yeux sur nous-mêmes<sup>5</sup>.

Le Très Rév. H. H. Clark suggérait en même temps dans quel esprit entreprendre cette recherche et invitait à la confiance. Il est nécessaire, disait-il, de confesser ses échecs et l'illusion ne devrait pas trouver place dans l'esprit d'un chrétien, mais il ne faudrait pas s'imaginer pour autant que la cause de l'Église est désespérée :

Nous allons tourner nos regards vers le monde et chercher à comprendre notre mission envers lui. Il se produit dans ce monde des choses étranges. Nous, chrétiens, sommes en mauvaise posture, mais Dieu est à l'œuvre. Sa grâce fait son chemin. Son amour brûle. Ce monde est racheté, car le Christ est mort et il s'est levé d'entre les morts. Rien ne peut changer cela. Par l'Incarnation du Christ, par sa croix et sa passion, par sa glorieuse résurrection et son ascension, Dieu a assumé fondamentalement et une fois pour toutes le monde dans sa miséricorde.

<sup>2</sup> Nous avons présenté un bref compte rendu du Congrès dans *Sciences ecclésiastiques*, 16 (1964), p. 174-177, et une étude particulière : *Solidarité interne et œcuménisme*; *Le Congrès Anglican de Toronto, 1963*, dans *Irénikon*, 36 (1963), p. 41-71; une première esquisse de ce dernier article était parue en anglais : *Anglican World Congress and Ecumenism*, dans *The Furrow* (Maynooth), 14 (1963), p. 617-623.

<sup>3</sup> Voir M. RAMSEY, *Summons*, dans *Pan Anglican*, vol. 12, n° 2 (Pâques 1963), p. 9 : « ... it is a summons to every part of our Communion to realise more vividly its brotherhood with the other parts of and its own place within the whole. »

<sup>4</sup> *Ibid.* : « And as we know one another better we shall learn from one another how we may all serve God with more imagination and with more understanding of the world-wide context of our mission. »

<sup>5</sup> Culte inaugural, 13 août 1963. Nous avons utilisé, pour rédiger le présent travail, les textes distribués à Toronto par le service de presse et nos propres notes; on dispose maintenant du rapport publié en décembre 1963 par les soins compétents du D<sup>r</sup> E. R. Fairweather, professeur adjoint de théologie dogmatique au Trinity College de Toronto : *Anglican Congress 1963*, xv-312 p.

D'autres ont encore pris soin de situer à sa vraie hauteur la mission de l'Église, tel le chanoine F. C. Synge, dans un rapport par ailleurs très discuté :

L'Église a une mission à l'égard du monde et elle est l'héritière de la promesse faite à Abraham : en toi toutes les familles de la terre seront bénies. L'Église est le peuple de Dieu, le peuple du pouvoir royal de Dieu, appelé à amener tous les hommes sous ce pouvoir royal, appelé à être la promesse, la promesse vivante du Royaume de Dieu.

La vocation à servir est imprimée dans l'Église, car le Christ a confié son ministère à l'égard du monde à l'Église. Cette vocation est imprimée dans chaque membre de l'Église, en vertu de son appartenance à elle. De cette vocation, le baptême est à la fois le sacrement, l'engagement et le signe. Tout chrétien, en vertu de son appartenance à l'Église, a la vocation de participer au ministère du Christ à l'égard du monde, ministère confié à l'Église<sup>6</sup>.

C'est donc cette mission de l'Église, qu'à la demande de la Conférence de Lambeth de 1958, avaient à examiner les 1.500 participants du Congrès anglican. Ce thème général fut subdivisé en six : 1° la mission de l'Église aux frontières religieuses, 2° politiques, 3° culturelles; 4° le défi posé par cette mission au plan de la formation à l'action, 5° de l'organisation de l'action, et 6° de la vocation de l'anglicanisme.

Nous nous arrêterons surtout dans cet article aux exposés qui ont été faits sur ce multiple thème, puis nous présenterons les recommandations des commissions d'étude et le message du Congrès<sup>7</sup>.

## II. — LA MISSION DE L'ÉGLISE A L'ÉGARD DU MONDE.

### A. AUX FRONTIÈRES RELIGIEUSES<sup>8</sup>.

Il était dévolu au chanoine M. A. C. Warren, longtemps secrétaire général de la *Church Missionary Society*, d'examiner, le premier jour,

<sup>6</sup> Rapport principal sur le thème n° 4, 19 août.

<sup>7</sup> Des essais sur les thèmes du Congrès avaient été réunis dans un petit ouvrage fort suggestif auquel nous référerons à propos de chacun : *The Church in the 60's*, Édité par P. C. JEFFERSON, Toronto, etc., 1962. Parmi les comptes rendus que nous avons pu lire, méritent une mention spéciale ceux du chanoine H. M. WADDAMS dans le *Church Times* (Londres) des 16, 23 et 30 août 1963.

<sup>8</sup> Voir R. H. L. SLATER, *Reaching the non-Christian Faiths*, dans *The Church in the 60's*, p. 37-51; D. R. G. OWEN, *Understanding Other Philosophies of Life*, *ibid.*, p. 53-65. Nous renonçons à développer dans ce paragraphe le problème des missions « étrangères » tel que posé surtout lors de la manifestation missionnaire du 18 août particulièrement (allocutions de K. D. W. Anand, évêque d'Amritsar, Inde, Roland Koh, évêque de Kuala Lumpur, Malaya, et de J. C. Vockler, O.G.S., évêque en Polynésie, îles Fiji).

la mission de l'Église aux frontières religieuses. Son rapport ouvrait des horizons spirituels illimités, en aidant à situer le christianisme en fonction des autres religions. Certaines réflexions suscitèrent de nombreux commentaires, notamment dans la presse, mais elles touchaient à des problèmes réels dont il faut tenir compte si on veut respecter à la fois les données de l'histoire et la situation actuelle du christianisme.

Le chanoine Warren commença par traiter de l'activité révélatrice de Dieu tout au long de l'histoire humaine : « Au commencement était Dieu : au commencement de toute expérience religieuse, dans chacune des religions de l'humanité — Dieu !... »

Dieu a parlé de multiples manières. L'admettre n'équivaut pas à rejeter la qualité unique de la Révélation faite en Jésus-Christ. Le chanoine Warren, malgré l'assurance avec laquelle il entend Dieu parler à Mahomet ou à Zoroastre, n'hésite pas sur ce point : « Je voudrais, dit-il, savoir comment le mieux insister sur cette unicité. Peut-être dois-je me contenter de l'*Incarnatus* de notre *credo* et dire simplement qu'une fois le Verbe s'est fait chair à Bethléem. »

Non seulement la révélation de Dieu doit-elle retenir notre attention, mais aussi son activité en des hommes qui ne le reconnaissent pas : « Avons-nous l'honnêteté morale et intellectuelle, demandait par exemple le chanoine, d'admettre que notre souci de la justice sociale doit beaucoup, sous l'action de Dieu, à Karl Marx ? »

Selon l'orateur, il n'y a pas pour les chrétiens, au sens le plus profond du mot, de frontière religieuse, pas de démarcation entre le sacré et le profane, pas d'activité de l'esprit humain qui soit étrangère à Dieu.

Il est pourtant permis de parler de frontières. Il y a un abîme qui sépare croyants et incroyants. Mais cette frontière elle-même n'est pas si clairement marquée qu'on pourrait le penser. Peut-être y a-t-il une « Godly irreligion » qui consiste à rejeter une caricature de Dieu, tout comme on peut trouver une « religionless Christianity », selon le mot de Bonhoeffer.

Parallèlement existent aussi le monde du langage religieux et le monde où ce langage a perdu sa signification et là encore, la frontière est difficile à marquer. Des barrières d'un autre ordre ajoutent à la

complexité de la situation présente : entre le monde occidental et le monde afro-asiatique, entre ceux qui possèdent et la masse des indigents. Et à toutes ces frontières, alors qu'ils cherchent l'attitude religieuse qui convienne, les chrétiens côtoient des mahométans, des hindous, des bouddhistes, des juifs.

Le problème de la coexistence, plus aigu que jamais en raison du renouveau de plusieurs religions non chrétiennes, exigerait d'être étudié à fond, en même temps que la manière de rendre présente l'Église aux incroyants ou aux hommes d'une autre croyance.

Le rapporteur termina sur une note d'espérance : si nous sommes fidèles, les frontières seront demain plus éloignées qu'elles ne sont aujourd'hui, et un jour il n'y aura décidément plus de frontières religieuses, car Dieu sera tout en tous.

Comme les jours suivants, quatre brèves interventions suivirent la lecture de la principale conférence. Le Très Rév. R. R. Brown, évêque de l'Arkansas, s'en tint à des réflexions assez générales, alors que la question de l'Islam, du sectarisme en Afrique et du bouddhisme fut successivement évoquée par le chanoine A. Kenneth Cragg, recteur du Collège Saint-Augustin de Cantorbéry, le Rév. C. E. Tuboku-Metzger, diacre, haut-commissaire du Sierra-Leone à Ghana, et le Rév. Y. Endo, professeur au Collège théologique central de Tokyo.

#### B. AUX FRONTIÈRES POLITIQUES <sup>9</sup>.

L'évêque de Nagpur en Inde, le Très Rév. J. W. Sadiq, a présenté le principal travail sur les rapports de l'Église et de la politique. Si l'Évangile proclame la souveraineté de Dieu dans toutes les sphères de l'activité humaine, l'Église a pour mission de racheter la politique :

Si l'Église doit s'engager dans cette tâche rédemptrice, ce ne peut être que par un authentique engagement de ses membres dans les affaires politiques. Le levain ne peut faire lever la pâte entière s'il ne pénètre la pâte ! L'Église, en raison de sa nature et de la complexité de la vie politique, ne peut s'identifier avec aucun parti, et, par cela même, sa mission aux frontières politiques est rendue plus difficile et d'une plus grande importance.

A l'heure présente, de nouvelles possibilités s'offrent à l'Église. Les moyens de communication sont aptes à favoriser la diffusion de la vérité

<sup>9</sup> Voir J. G. ROWE, *Accepting the Political Challenges*, dans *The Church in the 60's*.

comme de l'erreur. Un organisme comme la *Commission ecclésiastique pour les Affaires internationales*, un département du *Conseil œcuménique des Églises*, a su se faire entendre au sein des *Nations Unies* et le progrès de l'œcuménisme permet d'offrir un témoignage commun. Le climat de crainte qui prévaut actuellement offre aussi à l'Église une chance d'être écoutée, si elle apporte des paroles de paix et de confiance. Et elle peut le faire car sa mission est appuyée sur une foi solide en la victoire finale. Le chrétien est ainsi délivré du désespoir. Il voit son action comme un instrument du pouvoir de Dieu et est capable de lutter avec un certain sens de l'humour.

Au plan international, le problème fondamental est évidemment celui de la paix et il ne suffit pas de dénoncer la guerre, mais il faut plutôt en éliminer les causes. Dans la vie des nations, l'Église doit montrer que l'Évangile chrétien n'est pas étranger à l'authentique patriotisme, ce qui pose la question de l'indigénisation, de la coopération dans la poursuite de la justice et du bien commun, de la formation à la responsabilité dans ce domaine. En même temps, par sa nature même, l'Église proclame qu'il n'y a pas de vrai nationalisme sans internationalisme, car dans le Christ il n'y a pas d'Orient ni d'Occident...

Les autres orateurs se sont attachés à des problèmes particuliers : ceux des armes nucléaires et de la guerre froide, de la faim et de la pauvreté, du nationalisme, du colonialisme, du racisme<sup>10</sup>. Ce furent

<sup>10</sup> Le problème de l'intégration raciale a été soulevé et a même donné lieu à quelques incidents. Dans sa réunion du 12 août, l'assemblée des évêques de l'Église épiscopaliennne (États-Unis) avait approuvé une lettre de l'évêque président, le Très Rév. A. Lichtenberger, sur l'égalité raciale et la participation active à la marche sur Washington, le 28 août, et recommandé que l'on insiste auprès des législateurs pour que soit votée la charte des droits civils soumise au Congrès américain. Le délégué laïc du diocèse de la Virginie occidentale déclara publiquement son opposition à ces mesures : « It is disheartening to see the hierarchy of the Protestant Episcopal Church become mere hand-maidens of the pseudo-liberals whose chief interest is either political gain or faction dominance » (15 août). Plusieurs autres intervinrent en sens opposé. Le Très Rév. Richard S. Emrich, évêque du Michigan, se plaça sur le terrain théologique : « Our thought on race as Christians should be determined by theology and not by the innumerable, varying, confusing views of the world... A fundamental teaching of the faith is that there is one human race and that the purpose of all history is a fellowship of all men around the throne of God... There is no place where human sin reveals itself more virulently than in the subject of race... For, as over against all class, racial, or national divisions, we proclaim the oneness of mankind in Christ, in the Holy Catholic Church. To fail in our witness in this regard is treason to Christ » (17 août). Le Rév. C. Edward Crowther, de Cape-Town, actuellement aumônier à l'Université de la Californie, à Los-Angeles, avait parlé clairement à ses confrères du sud des États-Unis : « In some of our Southern States the Episcopal Church still has segregated schools and even Churches. This is a scandal and the truth must be spoken in love

M. Philip Mason, de l'*Institute of Race Relations*, Londres, le Très Rév. A. C. MacInnes, archevêque à Jérusalem, le Rév. T. O. Olufosoye, prévost de Ondo-Benin, Nigérie, et M<sup>lle</sup> Janet Lacey, directrice de l'*Inter-Church Aid and Refugee Service* du Conseil britannique des Églises.

### C. AUX FRONTIÈRES CULTURELLES <sup>11</sup>.

C'est un laïc, le vigoureux éditeur de la revue *Frontier*, M. John Lawrence, qui développa le thème de la mission de l'Église aux frontières culturelles. Il prit culture au sens général de façon de vivre, incluant des éléments hérités d'une tradition et une adaptation consciente aux circonstances.

La mission de l'Église est de s'adresser à des hommes qui, en grande partie, ne sont pas ses membres. Elle est aussi l'instrument de Dieu pour transformer et transfigurer ce qui est en dehors d'elle : « D'une façon ou d'une autre, le peuple de Dieu doit s'occuper de tous les aspects de toutes les cultures, et ceci peut amener une radicale transformation de quelques-unes des manières de voir ou d'agir auxquelles nous sommes le plus attachés. »

Selon M. Lawrence, il faut nous réjouir de vivre dans un âge profane. Lorsque la religion avait sa place reconnue, elle risquait de constituer un secteur seulement de la vie, fût-il très important. Le rôle de l'Église n'est pas de contrôler les organismes séculiers qui ont acquis leur autonomie, mais d'être présente partout pour entraîner les fidèles à accomplir la volonté de Dieu dans les secteurs les plus variés de l'activité humaine : « La religion doit être l'expression d'une foi qui s'étend à la vie entière ou elle ne sera rien. » Ce rôle de l'Église

and charity. The situation in such cases is intolerable, and surely in the name of God, this Congress must have something to say to that » (15 août). On doit cependant reconnaître que l'Église épiscopaliennne a pris ces derniers temps une attitude très ferme dans la lutte contre la ségrégation.

Bien que les délégués de l'Afrique du Sud aient évité de se prononcer trop catégoriquement en public, par crainte de représailles, certaines déclarations ont néanmoins soulevé des protestations de la part de l'ambassade de l'Afrique du Sud à Ottawa (voir *The Toronto Daily Star*, 23 août). Ce sont des délégués africains qui insistèrent avec succès pour faire entrer dans le texte du message du Congrès la substance d'une des recommandations faites par les commissions d'études.

<sup>11</sup> Voir W. R. COLEMAN, *Confronting the Cultural Challenges*, dans *The Church in the 60's*, p. 83-94.

appelle nécessairement une collaboration croissante entre le clergé et le laïcat, comme entre chrétiens de différentes communions.

En face de chaque situation donnée, il faut commencer par se poser trois questions : Qu'est-ce que fait Dieu ici ? Qu'est-ce que fait le démon ? Qu'est-ce que Dieu demande de son peuple *hic et nunc* ? Retenons l'exemple suivant pour illustrer cette méthode :

Que nous dit Dieu en notre âge spatial ? Il dit : « Regarde combien grand est le monde. Je suis plus grand encore. Garde le silence en ma présence. Mes voies ne sont pas tes voies. J'ai parlé et je parle encore. Écoute. »

Le diable murmure en cet âge spatial : « Dieu est un vieil homme dans le ciel. Il est mort et je suis mort moi aussi. Il n'y a pas de Dieu et il n'y a pas de diable. Il n'y a qu'un silence éternel et une froideur éternelle. Alors pourquoi la terre ? pourquoi existez-vous ? Il n'y a rien à attendre. C'est juste s'il vaut la peine de manger et de boire, car de toutes manières vous ne serez pas heureux. »

L'Église est appelée à renouveler son sens du mystère, à contempler la profonde et troublante obscurité de Dieu. Il y a bien davantage à ce sujet dans la Bible et la tradition chrétienne que certains écrivains récents semblent en être conscients. Il faut retourner aux sources de la théologie trinitaire intégrale, mais non pas pour donner des pierres au lieu du pain, ni à ceux de l'extérieur ni à ceux qui sont assis aux pieds de nos prédicateurs. Nous avons besoin de nouveaux mots pour exprimer les vérités anciennes. Nous pouvons être assurés que le Saint-Esprit nous conduira à une meilleure intelligence des vérités anciennes, mais nous devons construire sur le roc des vieilles fondations ou l'édifice s'écroulera<sup>12</sup>.

Le Très Rév. E. R. Wickham, évêque de Middleton, Angleterre (il s'est signalé par son apostolat en milieu ouvrier déchristianisé) a plaidé pour sa part en faveur d'une réorientation de la pensée qui tienne compte des changements radicaux en cours, qui en apprécie les virtualités et donne les orientations nécessaires pour rendre possible un engagement à fond au sein de la société. L'évêque croit la communion anglicane particulièrement outillée pour cette tâche :

Je ne veux pas insister sur le « génie » de l'anglicanisme, bien que ce soit là une grande tentation à une occasion comme celle-ci, mais je veux exprimer ma conviction sur ce point. Notre communion, issue de l'Église d'Angleterre, a une responsabilité unique dans ce domaine de la pensée, à l'intérieur de toute l'Église. Dans sa tradition, même obscurcie

<sup>12</sup> Il s'agit probablement d'une allusion à *Honest to God* de l'évêque de Woolwich, le Très Rév. John Robinson, qui continue à diviser les anglicans. Une réfutation sous forme de livre est parue récemment : O. Fielding CLARKE, *For Christ's Sake*, Londres, 1963; voir le compte rendu de ce dernier ouvrage par E. L. MASCALL, dans *Church Times*, 9 août 1963. Les théologiens catholiques romains eux-mêmes ne s'accordent guère à propos de l'essai de l'évêque de Woolwich.

par l'aveuglement, et elle l'est, il y a du respect pour un solide savoir profane, donc pour les sciences et la technique, il y a un libéralisme d'esprit et une ouverture à l'égard du nouveau, et il y a ce respect pour les institutions du monde qui l'empêche de vouloir ou les ignorer ou essayer de les dominer. Aussi nous devrions, nous anglicans, avoir un flair extraordinaire dans ce domaine de la mission culturelle. Nous devons en avoir un !

Le Rév. W. G. Pollard, directeur exécutif de l'*Institut d'Études nucléaires* de Oak-Ridge, Tennessee, s'est attaché à trois aspects du monde scientifique, en rapport avec la mission de l'Église : l'urbanisation, l'organisation et l'automation. Le Rév. Malcolm Boyd, de la Wayne State University, Michigan, a parlé de l'évangélisme et des communications alors que le Très Rév. Chandu Ray, évêque de Karachi, révélait, par sa seule présence, d'autres dimensions trop oubliées de la culture humaine.

#### D. LA FORMATION A L'ACTION <sup>13</sup>.

Le Congrès entrait le 19 août dans une deuxième étape. Après avoir cherché à mieux comprendre la mission de l'Église à l'égard du monde, on se mit à étudier les moyens de répondre à cette mission. On commença par la formation à l'action.

Le rapport présenté par le chanoine F. C. Synge, du Christ Church College, Nouvelle-Zélande, parut passablement hors de contexte. Il s'agit d'un exposé plutôt doctrinal où, à côté de vues très belles sur la nature de l'Église et le rôle de l'épiscopat, on trouve des suggestions surprenantes.

Le chanoine se demande si le ministère, dans la communion anglicane, présente des structures adaptées aux conditions actuelles. Son point de départ est une théologie de l'épiscopat, conçu comme étroitement rattaché au ministère du Christ. C'est l'évêque qui est le liturge (« the Eucharistizer »). Par son ordination le prêtre reçoit non pas la possession de certains droits ou privilèges, mais une sorte de délégation du pouvoir épiscopal. En partant de là, le chanoine, au lieu de favoriser une institution du genre des « prêtres ouvriers » ou des « prêtres à temps partiel », suggère la délégation de laïcs par

<sup>13</sup> Voir E. G. JAY, *Mobilizing the Manpower*, dans *The Church in the 60's*, p. 97-109.

l'évêque, pour l'administration des sacrements et même la célébration de l'eucharistie.

On est revenu à quelques reprises pour demander au rapporteur de s'expliquer sur la nature de cette délégation et sur la façon dont elle se distinguerait de l'ordination qui, précisément, soustrait quelqu'un à l'état laïque. On n'a reçu que des réponses évasives. Les vues exposées n'ont guère paru rencontrer l'adhésion de beaucoup, mais elles dénotent, en même temps qu'un effort courageux pour trouver des voies nouvelles, une théologie très incertaine du ministère et des sacrements <sup>14</sup>.

Notons deux points encore. Le chanoine Synge voudrait surtout réserver aux prêtres le ministère de la Parole, et insiste en conséquence sur une préparation plus adéquate et préfère voir se présenter à l'ordination un plus petit nombre de candidats, mais mieux formés. Mais, peut-on lui répondre, n'enlève-t-on pas ainsi au prêtre son rôle spécifiquement sacerdotal pour lui réserver une fonction dont l'exercice, à la rigueur, pourrait être confié à des laïcs, par simple délégation, comme cela se fait régulièrement chez les Orthodoxes pour l'enseignement de la théologie. Le chanoine attire par ailleurs l'attention sur la mission de tous les baptisés à l'égard du monde et la nécessité de les former à cet effet :

La formation à l'action inclut alors la formation de chacun des membres de l'Église, de chacun des membres du peuple de Dieu, pour le ministère de l'Église à l'égard du monde. C'est un peuple qui doit être préparé, car seul un peuple peut acclamer un Roi et proclamer les droits et les exigences et les pouvoirs d'un Roi. Seul un peuple peut démontrer au monde que le Roi règne. Seul un peuple peut témoigner de lui et prêcher son Évangile.

Le chanoine Alan Richardson, de l'Université de Nottingham, traite ensuite de la formation théologique. Il faut tenir compte, dit-il, du progrès énorme accompli partout dans le domaine de l'éducation, au cours des dernières décennies. Il semblerait que la formation

<sup>14</sup> On retiendra de l'intervention du chanoine Synge qu'une théologie de l'épiscopat (comme du presbytérat) est étroitement liée à tout effort de renouveau pastoral, comme en témoignent d'ailleurs, d'un autre côté, les travaux de la deuxième session du Concile du Vatican. On lira avec intérêt un essai qui s'inspire des préoccupations actuelles : Patrick C. ROGER, *L'évêque dans la pensée anglicane*, dans *Lumière et Vie*, 12 (1963), p. 30-40 (l'évêque comme « père en Dieu », « maître et gardien de la foi », « figure sacramentelle »). Quelqu'un a relevé à Toronto comment l'Église de l'Inde du Sud offre de l'évêque une image rajeunie et dépouillée.

chrétienne ne progresse pas au même rythme. Là où il existe des facultés de théologie ou des départements de religion, leur influence paraît peu considérable sur les autres secteurs de la vie universitaire. Il serait urgent de promouvoir une formation religieuse supérieure et, pour cela, diriger les hommes les mieux doués vers les universités et les écoles technologiques, comme aumôniers :

Il faut inventer des moyens nouveaux et adaptés, pour communiquer une vision théologique aux jeunes historiens, techniciens, sociologues, qui seront les chefs de demain. L'Église a besoin aujourd'hui de théologiens laïques et d'une théologie laïque. De façon générale, nous n'offrons pas à nos jeunes gens et à nos jeunes filles une formation théologique comparable à la formation profane qu'ils reçoivent dans leurs collèges.

Pour répondre à ces besoins, il faudrait naturellement pourvoir à la formation de meilleurs théologiens :

Je dois exprimer ma persuasion que l'Église doit fournir des théologiens meilleurs et plus nombreux si elle veut s'engager avec confiance dans la prochaine ronde du tournoi en éducation. Dans plusieurs parties du monde [...] il n'y a tout simplement pas assez de théologiens adéquatement préparés qui peuvent se mesurer avec les spécialistes d'autres matières au niveau académique supérieur. [...] Je pense que si un plus grand nombre comprenaient le sérieux de la situation, la formation théologique obtiendrait une meilleure place sur les listes de priorité, dans les plans d'action ou la répartition des finances.

L'évêque de Pretoria, le Très Rév. E. G. Knapp-Fisher, a traité de la vocation au ministère. L'accomplissement de la tâche de l'Église dépend en grande partie de la réponse fidèle et obéissante de ceux que le Seigneur appelle à l'ordination. Il faut se rappeler toutefois que tous les chrétiens ont une vocation au service de l'Église et de l'humanité. L'évêque reprend la distinction entre servir Dieu *per vocationem* (ministres ordonnés) et *in vocatione* (le laïc adonné à des tâches temporelles).

L'évêque de Southwark, le Très Rév. A. M. Stockwood, présenta le témoignage d'un homme d'action, engagé directement lui-même dans des expériences pastorales originales. Il a, par exemple, récemment ordonné, après leur avoir assuré une préparation adaptée, plusieurs hommes qui conservent leurs occupations professionnelles dans le monde, ainsi qu'on a fait à d'autres endroits, notamment à Hong-Kong.

Le souci du Très Rév. Stockwood est de faire pénétrer l'Église dans la vie concrète : « Chaque portion de l'expérience humaine doit

être soumise à la souveraineté de Dieu. » Les laïcs doivent faire face à des problèmes complexes : comment appliquer la foi chrétienne à la vie des affaires, à la vie de famille, aux questions raciales, aux problèmes internationaux, en particulier à celui des armements nucléaires. Non seulement est-il requis qu'au niveau des paroisses des groupes de laïcs instruits fassent descendre les principes chrétiens dans les événements de tous les jours, mais il faut encore que des hommes et des femmes soient préparés à jouer une part active dans la vie publique — assemblées législatives, conseils locaux, unions ouvrières, etc. : « Ce que les communistes ont fait pour le marxisme, nous pouvons le faire et mieux encore, pour l'amour du Christ et du Royaume. »

L'évêque du Michigan, le Très Rév. R. S. Emrich, avait parlé, dans un contexte très théologique, de la nécessité d'amener les fidèles à partager leurs biens, ou à donner un pourcentage de leurs revenus à l'Église ou aux œuvres de charité :

Je veux qu'il soit parfaitement clair qu'il ne s'agit pas d'un procédé pour recueillir de l'argent, mais d'un mouvement profondément responsable, qui correctement compris peut aider à renouveler l'Église. [...] Vivre pour les autres, s'engager dans le dessein rédempteur de Dieu est un moyen de grâce. Nous donnons en raison de notre foi et notre foi s'approfondit du fait que nous donnons.

#### E. L'ORGANISATION DE L'ACTION <sup>15</sup>.

L'étude de ce thème a été largement conditionnée par un document d'une grande importance, émané d'une réunion des primats et métropolitains, sur la « Responsabilité mutuelle et l'interdépendance dans le Corps du Christ <sup>16</sup> ». Ce document s'adressait directement aux Églises, mais il a été présenté au Congrès et a fait l'objet de plusieurs commentaires. Puisque nous en avons traité ailleurs, nous nous

<sup>15</sup> Voir S. F. BAYNE, *Organizing for Action*, dans *The Church in the 60's*, p. 111-125.

<sup>16</sup> Même si, en un sens, le document est le fruit spontané d'une réunion tenue immédiatement avant le Congrès, il répondait à l'attente d'un grand nombre. Voir par exemple, Richard L. RISING, *Expectations of Toronto, 1963*, dans *The Episcopal Overseas Mission Review*, 8 (1963), n° 3, p. 21 : « Theme 5, "The Challenge of the Frontiers: Organizing for Action" is going to be pivotal in determining the long-range significance of Toronto. [...] It is no accident that the Theme Speaker for this subject is the Executive Officer himself, and I look with hope on the possibility of concrete proposals coming out of this discussion. [...] Decisive action after August must still come from the member churches, but the only way this can be taken with confidence is in the wake of manifested vitality in the Anglican family as a whole. »

contenterons de résumer à grands traits les rapports présentés lors de la séance plénière du 20 août.

L'agent exécutif de la communion anglicane, le Très Rév. S. F. Bayne, dut modifier passablement son texte. Il prit en considération les mesures qui venaient d'être proposées pour assurer une meilleure solidarité entre les Églises anglicanes, mais s'appliqua surtout à exposer les principes directeurs de cette nouvelle stratégie.

L'organisation doit d'abord refléter la nature de la communion anglicane et, par conséquent, respecter le principe de l'association libre d'Églises autocéphales. L'action commune doit découler de cette fraternité et du besoin de s'entraider.

Pendant plus d'un siècle les Conférences de Lambeth ont été la principale expression de la vie corporative de l'anglicanisme. Un *Conseil consultatif sur la Stratégie missionnaire* a récemment été institué :

Ce n'est pas quelque chose de distinct des Églises. Ce sont les Églises elles-mêmes qui se trouvent ainsi en consultation plus ou moins constante les unes avec les autres. Ce conseil exige d'être considérablement élargi et consolidé. Cependant cette extension et cette consolidation ne sauraient prendre la forme d'une nouvelle autorité ecclésiastique, mais simplement celle d'un dialogue continu et constant les uns avec les autres.

Un agent exécutif exerce depuis quelques années des fonctions ainsi définies :

Il n'est pas un maître des Églises, mais leur serviteur. Ce sont les Églises qui le soutiennent et le dirigent en vue de l'accomplissement de leur volonté commune. [...] Il n'est pas l'assistant du palais de Lambeth ou de l'archevêque de Cantorbéry. Il n'a d'ordre à recevoir de personne, ni d'aucun organisme, si ce n'est de l'ensemble des anglicans, collectivement, groupés dans les différentes Églises. Son travail est simplement et uniquement de rendre un peu plus concrète, dans la mesure où le peut un seul homme, l'interdépendance mutuelle au sein de la communion anglicane.

Les officiers régionaux, dont on a proposé la nomination, ne constitueront pas non plus une sorte de curie centralisée :

J'espère qu'ils nous seront fournis par les Églises qu'ils sont appelés à servir, qu'ils seront soutenus par elles, dans un effort sérieux pour répondre à leur responsabilité mutuelle. Ils seront appelés à servir l'Église dans leurs régions respectives, comme l'agent exécutif les sert, multipliant celui-ci, chacun dans sa propre région, et rendant possible précisément les initiatives locales et l'organisation de chaque Église, de même qu'une participation œcuménique accrue des Églises, chacun dans

sa propre région, là où toute action œcuménique doit commencer. L'autre membre de l'alternative, au lieu de la nomination de ces officiers, serait la mise en place, au centre, d'une structure plus élaborée qui puisse porter le poids de notre vie corporative, et c'est exactement ce que nous ne désirons pas, car cela serait contraire à notre nature.

Le second principe qui, selon le Très Rév. Bayne, doit guider la stratégie anglicane, est celui du minimum à imposer : « Nous devons nous rappeler que nous sommes un peuple de pèlerins et qu'un pèlerin ne transporte avec lui que les objets indispensables à sa vie. » Il est donc important de distinguer des autres les réalités essentielles et reconnaître qu'elles sont peu nombreuses. Le Quadrilatère de Lambeth est une expression de cette recherche caractéristique de l'anglicanisme. Dans cette perspective, il importe de laisser aux jeunes Églises une grande latitude et de ne pas les charger de traditions ou de fardeaux étrangers à l'Évangile <sup>17</sup>.

Le troisième principe directeur est que la communion anglicane n'est pas une fin en elle-même. Elle n'a de sens qu'en fonction de l'unique Église catholique : « Que tout le peuple chrétien puisse en arriver à rompre ensemble le pain et à participer ensemble également à l'œuvre de Dieu et à son amour, c'est là notre rêve. »

Le Très Rév. H. L. J. De Mel, métropolitain de l'Église de l'Inde, du Pakistan, de la Birmanie et de Ceylan, décrit ensuite l'évolution d'une Église, à partir de la première annonce de l'Évangile et de ses premières structures, très dépendantes des sociétés missionnaires, jusqu'à l'érection d'un diocèse et de provinces ecclésiastiques <sup>18</sup>.

L'évêque du Connecticut, le Très Rév. W. H. Gray, s'arrêta au problème du personnel : meilleures méthodes pour le recrutement et la formation du clergé; meilleure utilisation du personnel; meilleur système pour subvenir aux besoins des œuvres d'éducation et pour rétribuer ceux qui sont au service de l'Église; reconnaissance plus

<sup>17</sup> L'évêque de Llandaff est revenu sur ce point; notons le propos suivant au sujet des formes du culte : « Has the time come when we have to face the fact that the Book of Common Prayer isn't for everybody? Ought we not, so long as the essential doctrines are safe, to be prepared for forms of worship which may be quite different from anything we are familiar with? »

<sup>18</sup> Dewi MORGAN, *Agenda for Anglicans*, New-York, 1963, p. 83-125, donne une idée de la complexité de l'administration des missions, dont la responsabilité repose largement sur les sociétés missionnaires.

parfaite de la place du laïcat dans le travail de l'Église et nécessité de lui accorder des responsabilités accrues<sup>19</sup>.

Le Très Rév. W. G. H. Simon, évêque de Llandaff, pays de Galles, toucha des points comme l'unité à assurer à l'intérieur de l'anglicanisme, les attaches de l'anglicanisme avec la culture et les institutions anglaises, même la délicate question de l'« établissement » des provinces d'York et de Cantorbéry :

Est-ce que ce fait [de l'établissement] et ses conséquences actuelles et possibles constituent un donné que les autres provinces de la communion anglicane devraient considérer comme étranger à leurs préoccupations ? Dans un examen de la stratégie de la communion anglicane, il me semble d'importance primordiale de prendre en considération que, la situation étant ce qu'elle est en ce moment, la nomination des évêques, la forme du culte, et même la discipline morale de Cantorbéry et d'York, dépendent, en dernière analyse, d'une Chambre des Communes qui n'a même pas à être chrétienne<sup>20</sup>.

Quant au Rév. Peter Harvey, l'éditeur-fondateur de *Church Illustrated* et de *Anglican World*, il mit l'accent sur la communication à établir avec les non-chrétiens, les autres chrétiens et, en premier lieu, entre anglicans, pour un enrichissement mutuel. Après avoir exposé les difficultés que rencontrent les publications anglicanes, il suggère :

<sup>19</sup> Bien que la question du laïcat ait été soulevée à plusieurs reprises (renvoyons entre autres aux interventions du Très Rév. A. M. Stockwood, de M. J. Lawrence, du chanoine Syngé, du Très Rév. W. H. Gray), certains ont éprouvé l'impression qu'elle n'avait pas été suffisamment mise en relief. Le 22 août un délégué de l'Orégon parlant au nom d'un groupe exprima l'opinion qu'on avait trop parlé de ce que les laïcs pouvaient faire pour l'Église et pas suffisamment de ce qu'ils peuvent accomplir comme Église.

Notons aussi à ce sujet comment à Toronto — comme à Montréal à la Conférence de « Foi et Constitution » — on a pu entendre la voix d'une jeunesse capable d'un extraordinaire sérieux. Encore là certains firent au Congrès le reproche de n'avoir pas assez écouté les jeunes, mais d'autres se prononcèrent en sens contraire.

<sup>20</sup> L'archevêque de Dublin, le Très Rév. G. O. Simms, décrira, dans son allocution du 21 août, les conséquences en somme très avantageuses du « désétablissement ». D'autres, y compris l'archevêque de Cantorbéry, ont aussi fait allusion à cette question, en termes d'ailleurs fort discrets. Quelqu'un qu'on ne saurait taxer d'un attachement exagéré pour des structures désuètes, l'agent exécutif de la communion, le Très Rév. S. F. Bayne, montre la complexité des éléments en cause dans l'article *Establishment. Responsibility and Privilege*, dans *Anglican World*, vol. 3, n° 1 (janvier-février 1963), p. 46-49 : « Establishment gives to the nation a solid rooting in the Christian tradition. Establishment gives to the church a responsibility to the nation which it cannot escape. [...] All any of us can see is that the establishment of the Church of England has meant obligation — responsibility as well as privilege. The question is not simply one of abandoning privileges. There is far more involved than that. [...] There is a whole complex of attitudes and commitments at stake. And it behoves all thoughtful and loving Christians in our communion to keep all these greater things in their minds, when they are tempted to pass quick judgments, one way or the other, about an established church. »

l'établissement d'un service de presse; l'établissement d'une bibliothèque centrale d'information et d'un centre de documentation photographique; une organisation capable de réaliser ces projets : « Ne laissons pas nos justes et compréhensibles appréhensions et hésitations à propos d'une centralisation excessive et de la bureaucratie nous empêcher de prendre en main la situation de la manière qu'exigent le sens commun et des besoins impérieux. »

#### F. LA VOCATION DE LA COMMUNION ANGLICANE <sup>21</sup>.

Les réflexions sur la vocation de la communion anglicane s'offrirent aux congressistes comme une sorte de conclusion de leurs travaux, même si les rapports avaient été préparés à l'avance, sans qu'on ait pu savoir au juste ce qui précéderait. Le thème de la vocation anglicane touchait de près à l'œcuménisme. Nous renvoyons encore à l'exposé que nous avons consacré à ce sujet, ce qui nous permet d'être ici très bref.

Le chanoine Howard A. Johnson, chanoine théologien de la cathédrale St. John the Divine, New-York, avait d'abord la parole. Tout rempli encore des impressions recueillies au cours d'un voyage autour du monde anglican <sup>22</sup>, il présenta un tableau contrasté. D'un côté, le christianisme en apparente régression (une personne sur trois qui vit sous régime communiste; deux personnes sur trois qui n'ont jamais entendu prêcher l'Évangile); d'un autre, l'Église qui transforme le monde : « Où le Christ est connu, il y a de l'espérance; où il ne l'est pas, c'est le désespoir morne et déprimant ou un attachement fanatique et désespéré à de faux espoirs. »

La situation peut encore être sauvée, poursuit le chanoine, mais le temps est court... Parmi les principes qui devraient guider l'action, il propose les suivants : 1° Augmenter la qualité de la prédication et de l'enseignement. On doit faire un effort spécial dans la sphère des

<sup>21</sup> Voir H. M. WADDAMS, *Finding its Place*, dans *The Church in the 60's*, p. 127-143.

<sup>22</sup> Le chanoine Johnson a donné ses impressions dans un style direct et avec une franchise parfois presque brutale dans : *Global Odyssey. An Episcopalian's Encounter with the Anglican Communion in Eighty Countries*, New-York et Evanston, 1963. Il est normal qu'un ouvrage de ce genre ne plaise pas à tout le monde — des protestations véhémentes ont été entendues ! — mais nous croyons qu'il est apte à donner de l'anglicanisme, avec toutes ses tendances et son apparent illogisme, une image plus exacte et plus nuancée que ne le pourraient des traités plus abstraits; ces pages sont, en tout cas, d'une lecture fascinante.

collèges et des universités et veiller à la valeur humaine du clergé; si les meilleurs n'en font pas partie, comment les meilleurs seront-ils attirés? C'est un cercle vicieux. 2° Utiliser plus que jamais les talents, les énergies et les initiatives du laïcat. 3° Consentir à tous les efforts pour restaurer l'unité visible de l'Église: « Le scandale d'une Église divisée est l'obstacle principal au progrès du christianisme. »

Retenons encore les réflexions du chanoine Johnson sur les principales tendances qui se retrouvent au sein de l'anglicanisme: les tendances catholiques, évangéliques et libérales, correspondant plus ou moins aux catégories de *High Church*, *Low Church* et de *Broad Church*. Ce fut, selon lui, une des grandes réalisations de l'anglicanisme de réunir, sur la base d'une prière commune et d'un même ministère, des personnes d'une grande diversité d'aspirations et de sensibilité religieuses. Mais là ne s'arrête pas, dit-il, la vocation de l'anglicanisme. Des frères dialoguent et s'enrichissent mutuellement. Comme résultat émerge une sorte de *consensus fidelium* et un type particulier de chrétien, l'anglican: « à son meilleur, il synthétise de façon créatrice ce qu'il y a de meilleur dans le catholicisme, ce qu'il y a de meilleur dans l'évangélisme ou le protestantisme et ce qu'il y a de meilleur dans le libéralisme ».

Le Très Rév. G. O. Simms, archevêque de Dublin, décrit ensuite quelques aspects de la mission de l'Église dans le contexte irlandais. M<sup>lle</sup> Priobala Mangat-Rai, de Lahore, Pakistan occidental, expose la situation de l'anglicanisme dans un pays islamique, sa contribution à l'œcuménisme, et suggère qu'on s'efforce plus sérieusement de comprendre l'islamisme et de saisir les affinités entre lui et le christianisme. Le chanoine H. M. Waddams plaida en faveur de relations plus étroites entre les Églises anglicanes.

Le Très Rév. Wm. R. Coleman, évêque de Kootenay, traita de la vocation de la communion anglicane au dialogue, ce qui équivalait à situer celle-ci au sein du christianisme et par rapport au mouvement œcuménique:

Paradoxalement, notre vocation particulière consiste dans la constante répudiation de toute vocation particulière, afin que le visage complet de tout le peuple de Dieu puisse apparaître de façon plus évidente en nous. Cela signifie aussi que nous ne devons pas confondre notre héritage et

notre vocation. Un héritage nous appartient non pas tant pour le conserver que pour en vivre. Notre héritage détermine concrètement pour nous par où nous devons commencer la tâche à laquelle nous convie notre vocation.

### III. — LES RECOMMANDATIONS DES COMMISSIONS ET LE MESSAGE DU CONGRÈS.

#### A. LES RECOMMANDATIONS DES COMMISSIONS D'ÉTUDES.

Alors que la matinée était occupée par des séances générales, l'après-midi était ordinairement consacré à des discussions en petits groupes. Les délégués officiels, divisés en de nombreuses commissions, étudiaient les thèmes présentés le matin. Il est malheureusement difficile de se faire une idée de ces échanges de vues. Certaines conclusions ont pourtant été présentées à l'ensemble du Congrès.

Plusieurs auraient eu le désir d'en tirer des résolutions à faire adopter par un vote de l'assemblée. L'archevêque de Cantorbéry intervint de façon assez vigoureuse pour maintenir le Congrès dans son rôle et l'empêcher de se transformer en une assemblée délibérante ou de se donner des allures d'une super-Église. Son intervention souleva un petit débat. Un évêque australien se demanda pourquoi les Conférences de Lambeth, uniquement composées d'évêques, pouvaient passer des résolutions, alors qu'un Congrès où tous les ordres sont représentés ne le pourrait pas. Le D<sup>r</sup> Ramsey se défendit de vouloir imposer sa manière de voir, mais sa proposition de recevoir les rapports des groupes de discussion, sans en faire des résolutions du Congrès, fut finalement adoptée « à l'unanimité ».

En sa séance plénière du 23 août avant-midi, le Congrès a donc reçu officiellement les conclusions ou recommandations présentées par les groupes particuliers. Quelques-unes concernent plus immédiatement la communion anglicane : importance de reprendre l'étude régulière et attentive de la Bible; assistance mutuelle; relations entre les provinces (échange de clergé, de professeurs ou d'étudiants); utilisation des moyens modernes de communication.

Nous donnons à peu près intégralement le texte de quelques autres propositions de portée plus générale :

*Population et Faim.* En raison de l'importance du problème de l'explosion de la population et de la faim dans le monde, on demande :

1) que la question de la limitation de la population soit examinée dans toute son extension et au niveau des gouvernements; 2) que soit maintenue et augmentée, à titre d'urgence, la contribution importante faite par les organismes des *Nations Unies* en nourriture et en services, pour répondre au problème de la faim.

*Autres religions.* Le fait que les chrétiens sont appelés à une plus profonde et plus sympathique compréhension des autres religions avec lesquelles coexiste le christianisme, ne doit pas diminuer le sens de la responsabilité chrétienne par rapport à un témoignage effectif à maintenir en face d'elles.

*Morale.* Des congressistes ont affirmé leur persuasion que la loi morale chrétienne lie tous les chrétiens. Ils déplorent l'impression donnée par certaines déclarations ou publications récentes, selon lesquelles les individus seraient les seuls juges du bien et du mal. Ils reconnaissent que le Christ ne nous a pas donné une législation détaillée et précise. Mais on ne saurait trop insister pour que chaque pensée, chaque mot, chaque action, soit éprouvée par rapport à la loi absolue de la charité<sup>23</sup>.

*Guerre.* On croit que c'est la tâche de l'Église de continuer à proclamer que la guerre est moralement inacceptable comme moyen de régler les disputes internationales et que tous les chrétiens ont le devoir de travailler à la réduction des tensions et à l'élimination de la guerre; il s'agit là d'une responsabilité au plan politique et moral. On reconnaît la nécessité d'une approche réaliste du problème; on ne saurait jamais estimer qu'il n'existe qu'une solution pour l'élimination de la guerre. On reconnaît que le récent agrément au sujet de l'interdiction des armes nucléaires constitue un premier pas pour limiter le danger d'une guerre nucléaire. On sollicite des frères chrétiens des prières ferventes pour tous ceux qui ont la responsabilité de décisions dont peut dépendre l'avenir de l'humanité.

Rappelons que ces propositions ne reflètent pas nécessairement la pensée de l'ensemble des congressistes, mais qu'elles ont été soumises par des groupes particuliers de discussion.

<sup>23</sup> Au cours des périodes de libre discussion qui suivaient le matin la présentation des rapports sur le thème de la journée, quelques-uns avaient soulevé des questions d'ordre moral, notamment à propos de la polygamie. Le Très Rév. L. J. Beecher, archevêque de l'Afrique orientale, fit, le 20 août, une déclaration dont voici le passage le plus important : « I want thus briefly to call attention to the hope of some of us that as a Congress we may have the opportunity of re-affirming that as Christians in the modern world in which personal satisfaction has for some become the sole criterion in assessing justification for action, we still maintain moral criteria for human behaviour — that we are not old-fashioned enough, but up-to-date enough to say that we believe that there is a divine law which governs the relationship between God and man, that, as part of that divine law there are established principles governing the relationships between man and woman in home, in family, and in society, and that, whenever and wherever that law is broken — be it by a cabinet minister in London or a cab driver in Lagos — the God-man relationship is hurt, but hurt only to be healed again when, in penitence, the sinner stands before the Master who understands and forgives and says : *Go thy way and sin no more.* »

## B. LE MESSAGE DU CONGRÈS.

Quant au message du Congrès, il a été discuté et adopté en assemblée plénière. Le fait qu'il a obtenu l'assentiment général ne signifie pas que tout le monde l'ait jugé pleinement satisfaisant. Le Très Rév. O. C. Allison, évêque du Soudan, l'a qualifié de « froid document » et beaucoup auraient souhaité lui faire subir des modifications plus nombreuses ou lui apporter des additions. Des interventions courageuses autant qu'énergiques de quelques délégués, surtout africains, ont abouti à l'insertion du paragraphe sur l'égalité raciale.

Le message proprement dit est précédé d'une brève introduction où les membres du Congrès demandent que le message qu'ils ont approuvé soit lu dans toutes les églises, avec l'approbation de l'évêque du lieu, à une date choisie par lui. En voici le texte intégral.

*Une Église qui vit pour elle-même, mourra pour elle-même* (Cf. Rom., 14, 7). Cet avertissement que nous a donné l'archevêque de Cantorbéry durant le Congrès, nous l'avons pris à cœur, car Dieu nous a invités, par son Esprit-Saint, à réfléchir profondément sur notre vocation de chrétiens. Nos manières égoïstes doivent disparaître.

1. *Dieu nous a appelés à être une Église disposée à servir* (« a serving Church »).

Il nous a rachetés en Jésus-Christ, le Fils de Dieu, venu parmi nous comme un serviteur. Nous sommes déterminés à apprendre comment servir notre prochain en dehors des murs de notre Église, ainsi que les hommes et les femmes des autres nations et des autres continents.

Nous remercions Dieu de nous avoir constitués en une communauté formée de beaucoup de races, de sorte que les qualités et les talents d'une Église puissent répondre aux besoins d'une autre.

Tous reçoivent de Dieu et tous sont appelés à donner aux autres. Nous ne pouvons accepter que certaines Églises ne fassent que donner et d'autres que recevoir. Nous prions pour que nos communautés apprennent à donner et à recevoir des hommes, de l'argent et des idées, dans un esprit véritable et délicat de charité chrétienne.

Nous sommes convaincus que notre Communion doit trouver de nouveaux moyens de venir en aide aux provinces et aux nations qui sont dans un besoin pressant, spirituel et matériel. Certaines de nos Églises doivent lutter pour survivre. D'autres doivent faire face à des circonstances urgentes. Aucune ne peut répondre seule au défi lancé par le Seigneur. Ceci met en question ce que nous dépensons pour nous-mêmes. C'est ce que signifie en pratique la charité chrétienne. On nous a rappelé, par exemple, qu'un nouvel orgue, dans une église de ville, peut vouloir dire que douze prêtres de moins seront formés en Asie ou en Amérique latine.

Nous avons reçu avec joie, pour l'étudier sérieusement, le projet que les chefs de nos Églises nous ont présenté sous le titre de « Responsabilité mutuelle et interdépendance dans le Corps du Christ ».

2. *Dieu nous a appelés à être une Église attentive (« a listening Church »).*

Nous avons appris de nouveau à Toronto que les Anglicans, comme les autres groupes, n'ont pas le monopole de la vérité divine. Nous devons tous écouter plus attentivement ce que Dieu a à nous dire. Il parle par l'entremise de la Bible, de la prière et des sacrements. Il parle par la bouche d'hommes d'autres croyances et par ceux qui sont mêlés aux affaires de ce monde, qu'ils le reconnaissent ou non.

3. *Dieu nous a appelés à être une seule Église.*

Les Anglicans ne peuvent vivre isolés des autres chrétiens. Quelques-uns de nos diocèses se préparent actuellement à s'unir à d'autres Églises. Dans cette nouvelle situation nous essaierons de leur offrir notre appui et notre solidarité. Et nous avons l'intention de travailler de façon beaucoup plus étroite avec nos frères chrétiens des autres communions, aussi bien chez nous qu'à travers le monde.

4. *Dieu nous a appelés à affirmer l'unité de la race humaine.*

La ségrégation et les autres formes de discrimination constituent un péché. Nous affirmons notre souci profond et notre compassion à l'égard de ceux qui souffrent en raison de leur race, de leur couleur ou de leur foi. Nous promettons un appui efficace à tous ceux qui en divers points du monde sont des témoins du Christ par leur attitude courageuse vis-à-vis la discrimination et la ségrégation. Nous avons honte de voir subsister des barrières raciales dans la vie de l'Église.

5. *Dieu nous a tous appelés, clergé et laïcs ensemble.*

A maintes reprises, au cours de notre Congrès, nous avons constaté l'importance fondamentale du laïcat comme associé du clergé dans l'ensemble du travail de l'Église. Nos délégués laïcs ont réclamé avec instance une formation plus adéquate. Notre laïcat anglican désire comprendre sa foi. Il veut savoir comment l'appliquer aux problèmes de la pauvreté, de la politique, des races, de la guerre et de la paix. Il veut savoir comment l'appliquer à sa vie quotidienne de travail et de loisir, de façon à ce qu'il soit témoin du Christ.

Dieu appelle quelques-unes de nos Églises à de nouvelles possibilités de développement. Il en appelle d'autres à une patiente fidélité, d'autres à une nouvelle forme d'unité, d'autres à endurer la privation et la persécution. Le message de la croix montre qu'il s'agit de bénédictions et de fardeaux à partager dans l'amour. Nous sommes profondément préoccupés de faire en sorte qu'Il fasse ce qu'Il veut de nous tous. *Il est fidèle celui qui vous appelle; c'est encore lui qui fera cela (I Thess., 5, 24).* La force du Christ Seigneur soit avec vous tous.

Sans vouloir départager ceux que ce document a enthousiasmés et ceux qu'il a déçus, nous devons reconnaître qu'il se situe d'emblée à un plan élevé et qu'en même temps il touche des points concrets, de

portée très pratique. Un message de cette nature ne peut d'ailleurs apparaître qu'insuffisant par rapport à l'intention qui l'inspire, comme on s'en est rendu compte à la dernière Conférence mondiale de « Foi et Constitution » et même lors de la première session du Second Concile du Vatican.

#### IV. — CONCLUSION.

##### A. LE JUSTE ÉQUILIBRE DE LA VIE INTÉRIEURE ET DE L'ACTION.

Tout en s'attachant à la mission de l'Église à l'égard du monde, on s'est bien gardé d'oublier les aspects plus intérieurs de la vie de la communauté. Lors du culte d'ouverture, le primat du Canada comme l'archevêque de Cantorbéry insistèrent sur la primauté du spirituel. Le premier s'arrêta à la première demande du *Pater* :

Il peut sembler étranger au monde et à ses besoins de commencer par cette demande. Mais cela signifie que nous devons commencer par où le Christ veut que nous commençons. Il est certainement vrai que le Christ nous a enseigné à prier pour les besoins du monde, pour que nous — tous les hommes — puissions trouver notre pain de chaque jour. Il est vrai qu'il nous a enseigné à prier pour le pardon, la réconciliation des nations et des hommes. Mais avant que nous priions pour être délivrés de la faim, avant que nous priions pour que cessent les haines et la crainte, il nous commande de prier : *Que votre nom soit sanctifié*. Si cela doit occuper la première place dans notre prière, cela doit aussi venir en premier lieu dans nos aspirations...

De son côté, le D<sup>r</sup> Ramsey commençait ainsi son allocution :

Dans notre culte de ce soir nous proclamons encore une fois que l'adoration de Dieu est notre premier privilège et notre but final, à nous ses créatures et ses enfants. L'affirmation selon laquelle le culte vient en premier lieu repose sur le fait fondamental que Dieu nous a créés à sa propre image, à sa propre ressemblance, et désire que nous ayons avec lui la plus étroite communion, dans la charité et la conversation, charité et conversation tout intimes et pourtant imprégnées de révérence et de soumission, puisque Dieu est notre créateur aussi bien que notre Père. Il nous a fait pour lui et notre cœur est sans repos jusqu'à ce qu'il se repose en lui.

L'archevêque de Cantorbéry insistait plus loin sur l'importance du culte dans la vie de l'Église :

Derrière les tensions et les souffrances de notre monde moderne, on trouve une séparation entre l'homme et son Créateur. Au milieu du monde, l'Église de Dieu témoigne de la vérité sur Dieu et sur l'homme, telle que définitivement manifestée par Jésus, et il n'y a pas pour l'Église

de manière plus éloquente de le faire que dans la profondeur de son culte. [...].

En élevant leurs âmes vers Dieu dans la simplicité de l'amour, les chrétiens accomplissent au nom du monde ce que le monde a perdu la faculté d'accomplir, et ils servent le monde en l'aidant à recouvrer l'âme qu'il a perdue. Ce n'est pas là une banalité. Il s'agit plutôt d'un acte prioritaire que l'Église est trop portée à négliger. Au milieu des bruits de notre époque, il y a peu de cette attente tranquille de Dieu, qui est au cœur de notre religion. Dans l'activisme de notre vie dans l'Église, on oublie que Dieu n'est pas nécessairement manifesté par la multiplication des œuvres que nous accomplissons. Il faut nous rappeler la grande description que faisait saint Dominique de l'itinéraire chrétien : *contem- plare et contemplata aliis tradere*, contempler et communiquer aux autres l'objet de sa contemplation. Notre faiblesse à l'égard du second mouvement n'est-elle pas due au fait que nous sommes souvent trop occupés pour nous arrêter au premier <sup>24</sup> ?

Nous ne voudrions pas donner l'impression qu'au moment d'exami- ner leur tâche à l'égard du monde, les Anglicans ont hésité et cherché une sorte d'évasion du côté de la prière ou de la vie intérieure. S'il est vrai que la pusillanimité et l'insécurité essaient parfois de s'autoriser des intentions les plus élevées, il existe une autre tentation moins subtile, mais tout aussi répandue : celle de s'identifier à ce point aux réalités de ce monde qu'on s'empêche par le fait même de les voir dans le seul éclairage qui révèle leur sens réel et leur profondeur. Il n'était donc pas non plus hors des perspectives du Congrès de Toronto de présenter au terme des discussions sur la mission de l'Église, l'image de la Jérusalem céleste. Le Très Rév. Joost De Blank, archevêque de Capetown, prit comme thème de son sermon de clôture le chap. 21 de l'*Apocalypse*, en invitant les congressistes à emporter chez eux cette vision dont ils venaient d'apercevoir comme un reflet dans l'assemblée qui les avait réunis :

Où que nous allions, nous voyons la cité sainte, la Jérusalem céleste, descendant du ciel de chez Dieu... Je voudrais vous renvoyer du Congrès avec ces mots redoutables de la lettre aux Hébreux : ... *vous êtes venus à la montagne de Sion...*

Voilà la grandeur de notre héritage. Tout est là, « la communion des saints, la rémission des péchés, la résurrection des corps et la vie éter- nelle ». A travers toute la gloire et la splendeur de notre foi, nous parvenons enfin au centre, à Jésus lui-même, l'Agneau immolé depuis la fondation du monde. Maintenant, alors que nous nous éloignons de la

<sup>24</sup> Dans son discours de bienvenue, l'après-midi du 13 août, le D<sup>r</sup> Ramsey avait déjà mis en garde clergé et laïcat contre la tentation de négliger la vie spirituelle au profit des œuvres extérieures.

montagne de la transfiguration, nous ne voyons « personne, si ce n'est Jésus » avec nous; « personne si ce n'est Jésus », mais il est tout ce que nous espérons et tout ce dont nous avons besoin<sup>25</sup>.

#### B. LE CONGRÈS ANGLICAN ET LE CONCILE DU VATICAN.

On n'aura pu s'empêcher de faire des rapprochements entre le Congrès anglican de Toronto et le Second Concile du Vatican, malgré toutes les différences qui séparent les deux assemblées. Nous avons pu constater comment les aspirations et les préoccupations de nos frères anglicans rencontrent les nôtres. Si les divisions restent profondes, nous les transcendons en quelque sorte lorsque, ensemble, nous dirigeons nos regards vers notre commun Seigneur glorifié. Le Très Rév. De Blank avait commenté à Toronto, nous venons de le rapporter, le chap. 21 de l'*Apocalypse*. Il est remarquable de constater comment S.S. Paul VI, dans son discours du 29 septembre 1963, lors de l'ouverture de la seconde session du Concile, citait le chap. 22, v. 10 du même livre : « Il me montra un fleuve d'eau vive, limpide comme du cristal, qui jaillissait du trône de Dieu et de l'Agneau. » Le pape continuait en ces termes :

Il est opportun, à notre avis, que le Concile parte de cette vision, ou plutôt de cette célébration mystique, qui acclame en Notre-Seigneur Jésus-Christ le Verbe incarné, le Fils de l'Homme, le Messie promis au monde, c'est-à-dire l'espérance de l'humanité et son seul souverain Maître : il est, lui, le Pasteur, lui, le pain de vie, lui, notre Pontife et notre victime, lui, l'unique médiateur entre Dieu et les hommes, lui, le Sauveur de la terre, lui, le Roi à venir du siècle éternel.

La mission de l'Église à l'égard du monde exige un engagement courageux, la recherche audacieuse de voies nouvelles, un effort concerté de tous ses fils, en même temps qu'un profond esprit de foi et une espérance indéfectiblement fondée en Jésus-Christ. Que des chrétiens séparés depuis longtemps les uns des autres se retrouvent unis dans ce même désir de répondre plus efficacement et dans une fidélité renouvelée à l'appel du Seigneur, en ce XX<sup>e</sup> siècle, cela constitue un signe qui ne trompe pas. La promesse se réalise : « Que deux ou trois, en effet, soient réunis en mon Nom, je suis là au milieu d'eux » (*Matth.*, 18, 20).

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.,  
professeur à la Faculté de Théologie.

<sup>25</sup> Culte de clôture, 23 août.

# *L'enseignement des "Classiques en traduction"*

## *Légitimité, buts, méthodes et programme \**

---

### INTRODUCTION.

Il y a cinquante ans, il eût été un sacrilège de vouloir suppléer à l'étude des textes originaux grecs et latins par un succédané, les « classiques en traduction ». Mais *tempora mutantur*. Le progrès dans les sciences positives, les besoins de la machine économique, surtout guerrière, l'esprit pragmatique de notre époque, la recherche des succès faciles ont relégué à l'arrière-plan les valeurs suprêmes de l'homme accompli. La part du programme consacré aux arts libéraux, spécialement aux auteurs classiques, diminue dans les institutions d'enseignement secondaire et universitaire, et cela, plus ou moins, dans le monde entier. L'étude du latin — que dire du grec qui est sévèrement rationné ? — est en régression qualitative et quantitative.

Les humanistes cependant, persuadés qu'il est nécessaire de connaître les sources de l'humanisme occidental, essaient d'une part, par une pédagogie rénovée, de rendre l'enseignement des langues classiques plus vivant, plus attrayant et plus efficace, et d'autre part de prolonger la tradition de la culture classique en enseignant les chefs-d'œuvre grecs et latins par le truchement de bonnes traductions modernes. Il serait ridicule d'entreprendre une résistance au progrès des sciences. Il s'agit simplement pour l'homme de les humaniser plutôt que d'être mécanisé par elles.

L'enseignement des classiques en traduction est relativement nouveau<sup>1</sup>. Je n'en suis moi-même qu'à ma troisième année d'expérience à l'université d'Ottawa. J'ai pensé qu'il serait bon et utile de rédiger

\* Communication présentée au congrès de l'A.C.F.A.S., à Québec, le 2 novembre 1963.

<sup>1</sup> A ma connaissance, ces cours n'ont jamais été offerts dans aucune université européenne, bien qu'au niveau de l'enseignement secondaire on les donne dans les options dites modernes. Nous n'avons derrière nous qu'une brève expérience en Amérique.

les conclusions de cette expérience pour qu'il soit possible de les discuter entre hommes du métier et pour détruire, si nécessaire, l'illusion que ces cours sont plus faciles que les études gréco-latines traditionnelles.

Je traiterai tout d'abord de la légitimité et du but de cet enseignement. J'aborderai ensuite les problèmes de la méthode, le choix des textes et l'emploi du temps.

Je ne parlerai que des classiques latins en traduction française, mais les principes énoncés sont aussi applicables, *mutatis mutandis*, à l'enseignement des classiques grecs en traduction, et dans n'importe quelle langue moderne.

## I. — LÉGITIMITÉ.

Bien que les études classiques ne servent pas à des résultats immédiatement pratiques et qu'elles semblent voler un temps précieux aux besoins urgents de notre époque matérialiste, nous ne pouvons, sans un grand péril, nier ni refaire notre tradition spirituelle et intellectuelle.

La culture occidentale repose sur l'héritage gréco-romain. Nous ne pouvons renoncer à cet héritage non parce qu'il est le meilleur ou l'unique, mais parce qu'il est le nôtre. Nous avons entretenu un contact sans cesse renouvelé avec l'antiquité. Qu'arriverait-il si le contact était rompu ? Rappelons-nous la jolie comparaison du « vase vide dont on respire encore le parfum », ou l'histoire du « fleuve qui ne commence pas à sa source », ou encore celle du « voyageur sans bagage ».

Une autre raison de tenir à cet héritage c'est qu'il est particulièrement riche en valeurs humaines<sup>2</sup> et par suite éminemment apte à la formation d'un intellectuel digne de ce nom. Car il ne s'agit pas seulement d'instruire, de préparer à une carrière : il s'agit de former des âmes.

Mais un autre problème se pose : une connaissance intime des langues dites mortes est-elle absolument nécessaire pour l'efficacité d'une formation humaniste ? Ou bien, les circonstances étant ce

<sup>2</sup> Rappelons-nous que les mots *humanitas*, comme *cultura* d'ailleurs, sont spécifiquement latins.

qu'elles sont, est-il possible et valable de s'initier à la culture antique par les traductions ?

Certaines professions, évidemment, exigent la connaissance des langues classiques en elles-mêmes : la linguistique, l'histoire de la littérature, ancienne et moderne, l'histoire proprement dite, la philosophie, la théologie, l'esthétique. Cette connaissance, pour être efficace, nécessite cependant de la part du maître et des élèves une application laborieuse, des méthodes modernes et beaucoup de temps.

L'enseignement actuel des langues anciennes obtient-il les résultats voulus ? Trop souvent, non. Au bout de six ans d'études secondaires, les élèves sont incapables pour la plupart de comprendre, à livre ouvert, un texte de difficulté moyenne et à plus forte raison d'éprouver une réelle jouissance à se replonger dans des textes originaux. Or, la lecture, la compréhension et l'appréciation des textes sont le but primordial des études classiques. Et le philologue n'est pas l'interprète des mots seulement, mais aussi et surtout du message poétique et humain dont ces mots sont porteurs.

Les nombreuses années consacrées au latin ne conduisent qu'à un maniement mécanique des livres d'étude et à une dissection stérile des textes. [...] Tout ce qu'on obtient de la masse des élèves, c'est l'explication littérale des textes fabriqués ou d'auteurs médiocres, la confection de thèmes qui ne font que familiariser avec les fautes de langue, la fabrication à coups de dictionnaire de versions qui ne conduisent souvent qu'à ce qu'un latiniste éminent et expérimenté a appelé irrévérencieusement *l'acceptation sereine de l'absurde*.

Ces paroles d'une franchise brutale et déprimante ne proviennent pas d'un détracteur quelconque des humanités classiques, mais de l'un des latinistes les plus universellement réputés, M. Jules Marouzeau<sup>3</sup>.

Vous allez dire : « Par ces mots, on met en accusation une déformation des études classiques. » Oui. Il faut ranger parmi les fossoyeurs du latin justement plusieurs de ceux qui sont chargés de l'enseigner. On n'est jamais mieux trahi que par les siens. De nombreux professeurs de langues classiques, considérant l'acquisition des connaissances grammaticales comme une fin en soi et non pas comme un moyen pour atteindre le but : la culture humaniste, ont passé tant d'années à moudre de la grammaire sclérosée, sans orienter cette recherche à une

<sup>3</sup> Voir son article *L'humanisme classique dans le monde moderne*, paru dans *Schweizer Erziehungs-Rundschau*, mars 1960.

communion plus profonde avec le message des écrivains anciens et avec la richesse de leur expression, qu'ils sont incapables de s'affranchir de leurs méthodes surannées. Il est vain avec le latin conçu comme pure gymnastique intellectuelle, de prétendre faire concurrence aux mathématiques en ce qu'elles ont de logique, aux romans policiers en ce qu'ils nous proposent une énigme, aux mots croisés, etc. Cette conception néglige ce qu'il y a dans le latin d'irremplaçable : la puissance ordonnatrice et l'énergie conquérante d'une langue qui est devenue, par-dessus les frontières nationales, le modèle commun de l'expression de la pensée, du sentiment et de la volonté des peuples occidentaux. De là son universalité. De là le besoin de s'en nourrir l'esprit et pour les Anglo-Saxons, et pour les peuples de langue allemande et pour les Slaves, et à plus forte raison pour ses héritiers directs, les peuples de langues romanes. Par cette langue et par tout ce qui a été créé en elle, la civilisation occidentale est liée aux valeurs intellectuelles, morales et spirituelles de l'antiquité. Le latin est la langue littéraire du monde occidental. « C'est le lait de la louve romaine qui fait le plus beau de notre sang », disait Anatole France.

En ce qui concerne l'enseignement des langues classiques, bien que cette question déborde notre sujet, nous voudrions souligner qu'il n'est pas nécessaire de revenir à la pratique de la Renaissance qui lui consacrait cinquante heures par semaine — le latin était alors le seul objet d'études, — ni d'enseigner le latin comme les langues modernes, mais de libérer cet enseignement de l'ennui et de la mort en le replaçant dans son milieu, en l'insérant dans l'histoire générale de la civilisation et de la condition humaine. Ce n'est pas la langue latine seule, ce ne sont pas non plus les seuls traités d'esthétique littéraire qui ont marqué notre culture occidentale, mais c'est le peuple entier qui a formé cette langue et la totalité de la vie que les écrivains ont évoquée dans leurs œuvres. Rome en effet nous a légué, outre sa langue, des structures agraires, économiques, sociales, esthétiques, religieuses, mentales. Tout cela a droit de trouver un écho dans nos classes de latin. Et c'est là à notre avis le latin vivant, que de nombreux professeurs pratiquent d'ailleurs avec succès.

*Non omnia possumus omnes.* Pour les élèves qui n'ont ni le temps, ni les dons, ni les aptitudes, ni l'occasion d'apprendre les langues

classiques, il existe un autre moyen d'accès à la culture antique : de bonnes traductions modernes des œuvres anciennes, nourries de bons commentaires et accompagnées d'une reconstitution historique du monde gréco-romain.

Nous devons prouver que ce moyen est légitime, valable et respectable. Le vieux dicton florentin : « Traduttore, traditore » (traducteur, traître : chaque traduction est une trahison) n'est pas une boutade gratuite, née d'une fortuite assonance, mais ce n'est pas non plus une vérité incontestable. L'esthétique nous dit que la matière et la manière d'une œuvre d'art sont intimement liées. L'idée, l'émotion et l'image, jaillies d'un mouvement d'âme et amalgamées par une alchimie créatrice, ont trouvé à un moment donné leur forme appropriée. Cette précieuse rencontre dans le travail créateur ne s'est produite telle quelle qu'une fois dans le temps et dans l'espace et ne saurait jamais telle quelle se répéter. Dans une expérience poétique, sens et forme ne sont pas conçus à part, et ils agissent aussi en commun. Par conséquent, l'aspect formel de la vraie poésie ne peut pas être détaché de son aspect intelligible : ces deux aspects sont indivisiblement et à jamais associés. Plutarque, Cicéron, Horace, Quintilien, saint Jérôme, Dante, Cervantes, Goethe, Voltaire, Montesquieu, Chateaubriand, Baudelaire et beaucoup d'autres excellents auteurs ont inventé des comparaisons fines, adroites et suggestives parlant des limites infranchissables entre les créations originales et leurs recreations et métempsycoses en traductions. Au fond, tous les arguments contre la traduction se résument en un seul : elle n'est pas l'original.

Toutefois, par l'ironie du sort, les auteurs mentionnés sont parmi les plus traduits dans la république des lettres et plusieurs d'entre eux ont été eux-mêmes des traducteurs. Ce qui est plus paradoxal encore, c'est que Goethe ait affirmé à Eckermann que son *Faust* lui a mieux plu dans la traduction française de Gérard de Nerval que dans son original allemand.

En dépit de toutes les théories sur l'intraductibilité adéquate des œuvres littéraires (à cause de leur nouveauté et du génie propre à chaque langue), l'habitude de traduire s'est maintenue à toutes les époques de l'histoire intellectuelle de l'humanité. Nous pouvons même affirmer que ces traductions ont produit des effets, exercé des influences

analogues à ceux des textes originaux. Les traductions peuvent être des productions qui ressemblent seulement à l'original (Beneditto Croce), ou rien que le chemin vers l'original (Ortega y Gasset); les œuvres significatives, traduites dans d'autres langues, sont non seulement la source de nouvelles conceptions de l'art, de la vie et du monde, de nouveaux mouvements intellectuels et spirituels, mais fournissent en plus de nouveaux matériaux linguistiques, conduisent à de nouvelles formes d'expression et donnent des impulsions fructueuses dans toutes les directions.

Il suffit de mentionner l'influence énorme des traductions de la Bible en différentes langues<sup>4</sup>. En plus de la portée universelle de son texte où juifs et chrétiens puisent leurs raisons de croire, elle a été l'une des sources majeures d'inspiration pour chacune des formes d'art. La simple mention de quelques traductions célèbres évoque tant de réminiscences : la version grecque par les Septante, la traduction latine (la Vulgate) par saint Jérôme, la traduction slave par les frères Cyrille et Méthode, la traduction allemande par Luther, l'*Authorized Version* en anglais, etc.

Nous oublions souvent que la naissance même de la littérature latine est due à la traduction de l'*Odyssée* et des pièces grecques par Livius Andronicus qui fut le premier des Romains à montrer que les œuvres d'art sont capables d'émigrer et qu'un peuple peut reprendre les richesses intellectuelles d'un autre, se les approprier et en être fécondé. La pénétration des deux cultures classiques se produisit à Rome grâce aux traductions, et du grec au latin, et du latin au grec. Combien de grands esprits ont été initiés aux lettres grecques par le truchement des traductions latines. Et la pensée latine a influencé considérablement le monde grec.

Les grands écrivains de différentes nations ont considéré comme un grand honneur de traduire les auteurs antiques dans leur langue maternelle. Ces traductions n'ont pas seulement fait connaître aux lecteurs des différents pays le trésor intellectuel et artistique de l'antiquité, mais elles ont aussi enrichi les littératures et les langues nationales.

<sup>4</sup> En juin 1957, la Bible avait été traduite en 1.108 langues.

On pouvait encore, aux époques où la culture était réservée à une élite et quand plusieurs langues modernes n'étaient pas encore considérées comme langues de culture, dédaigner les traductions, mais pas dans le monde moderne où un afflux de lecteurs nouveaux a causé une demande accrue de traductions. Chaque dix minutes qui passent voient sortir des presses un livre traduit. Vouloir aujourd'hui passer pour cultivé sans recourir aux traductions, ce serait lire dans le texte original et Homère, et Virgile, et la Bible, et Dante, et Goethe, et Shakespeare, et Cervantes, et Racine, et Pouchkine, et Mickiewicz, et Umar Khayyam, et tant d'autres, sans compter leurs grands successeurs modernes. Il y a dans le monde plus de deux mille langues, et dans plusieurs d'entre elles ont été créées des œuvres immortelles. Les gens cultivés ne possèdent même pas les langues les plus usuelles du monde culturel. Et pourtant ils ne renoncent pas aux diverses cultures qu'elles véhiculent et ils ont recours aux traductions.

Les zéloteurs aveugles de langues classiques voudraient bien tout garder, mais ils risquent ainsi de tout perdre. Il est étonnant qu'on puisse trouver encore de nos jours des intellectuels qui nient l'utilité des traductions modernes des œuvres anciennes. Que l'on nous comprenne bien : nous ne mettons aucun instant en doute l'avantage des langues classiques bien enseignées. Nous croyons toutefois qu'un bon enseignement des « classiques en traduction » a des chances de réaliser une formation humaniste plus efficace que celle que donnent quelques années d'étude des langues classiques où l'on prend tant de peine à racler la pelure qu'il ne reste plus guère de temps pour savourer le fruit et où les élèves ne parviennent pas à dégager le grain de la paille et l'esprit de la forme crue.

## II. — BUTS.

Il nous reste à préciser les divers objectifs de l'enseignement des « classiques en traduction ». Ces objectifs peuvent se ramener à six :

1° Comprendre notre propre civilisation occidentale qui est fortement imprégnée de deux civilisations anciennes.

2° Découvrir dans les grandes œuvres de l'antiquité classique le contenu intellectuel, philosophique, moral, social et humain et, d'une

façon active, préparer l'adolescent à s'intéresser aux grands problèmes humains. Il est bon d'inculquer à nos étudiants le sentiment de la continuité humaine, de leur faire comprendre que tout n'est pas nouveau dans notre monde actuel et que les hommes du passé ont connu des luttes et des problèmes qui sont aujourd'hui les nôtres bien que dans des conditions de vie différentes. Car il y a dans l'homme un certain nombre d'aspirations immuables. Ce que cherche l'humaniste dans l'antiquité c'est ce qu'il y a de permanent, de foncier, d'essentiel, de substantiel, d'humain dans l'homme.

3° Montrer que les œuvres des anciens, triées et classées par le jugement désintéressé de la postérité, ont une longue et éclatante survie et que, presque à chaque génération, elles réapparaissent, commentées et éclairées d'un jour nouveau, grandies par les chefs-d'œuvre qu'elles ont suscités. Cinquante générations, d'accord pour adopter les mêmes maîtres à penser, à sentir et à dire, ne peuvent s'être trompées, ni nous tromper.

4° Faire découvrir et apprécier les principes littéraires classiques : la composition méticuleuse et organique, le souci de la précision, l'importance de la forme adéquate, l'imitation, en fait la rivalité avec les prédécesseurs (*trita vatibus orbita*), la subtilité, la délicatesse et la netteté du style, la nécessité du travail patient, la nécessité de revoir, de limer et de parfaire son ouvrage (*nonumque prematur in annum membranis intus positis*), l'ordre, la proportion, la mesure, l'unité, la symétrie, etc.

5° Esquisser à partir des textes classiques un tableau d'ensemble de la vie des peuples anciens, tableau conçu comme une unité organique et non pas comme un assemblage de taches accidentelles, car la littérature est le miroir fidèle des idées et des sentiments de l'ensemble d'un peuple, d'une époque et d'une civilisation.

6° Et le dernier mais non le moindre, faire comprendre aux étudiants l'importance d'apprendre à penser, à réfléchir et à sentir pour être en mesure de se conduire soi-même et de diriger les autres, la nécessité de la culture générale avant de se spécialiser. Nous songeons ici à cette culture véritable qui prépare l'homme à mener une vie harmonieuse, riche et adulte, et non au savoir encyclopédique qui n'est qu'un vernis superficiel.

## III. — MÉTHODES.

Selon les buts que l'on assigne aux « classiques en traduction », on pratiquera des méthodes diverses. Ici comme ailleurs, il n'existe pas de méthode idéale. Le vrai maître cherchera et trouvera sa propre manière d'enseigner qui dépendra de l'étendue de sa culture, de sa personnalité intellectuelle, de ses goûts, et de ses perspectives.

Pour stimuler la réflexion, nous exposerons brièvement notre pratique.

Avant d'aborder l'étude des œuvres d'un écrivain nous introduisons substantiellement les étudiants dans le monde des idées et dans le cadre historique particulier à chaque écrivain. A notre avis, on doit montrer ce qu'un auteur doit à ses prédécesseurs et de quel poids il pèse sur les générations suivantes. Car il faut bien savoir qu'il n'a jamais existé d'écrivain de grande envergure qui n'ait subi l'influence de la tradition et de ses contemporains et n'ait à son tour influencé la postérité. On doit donc considérer un écrivain comme un anneau d'une même chaîne et non pas comme un être détaché du temps et de l'espace.

Les étudiants lisent eux-mêmes, à domicile, les œuvres prescrites, en se servant des instruments mis à leur disposition : éditions annotées avec introduction et manuels de référence : histoire de la littérature, manuels de géographie, d'histoire, d'institutions, de mythologie, d'antiquités, etc. On les questionne pour contrôler la lecture et on explique ce qu'ils n'ont pas compris même après consultation des sources mentionnées. Nous attachons beaucoup d'importance à la méthode socratique : l'enseignement par interrogations plutôt que par réponses toutes faites. L'enseignant est lui-même apprenti et l'apprenti lui-même enseignant.

La lecture pure et simple des œuvres en classe favorise la paresse des étudiants et elle peut devenir extrêmement fastidieuse si le professeur se croit un merveilleux acteur et désire profiter de l'occasion pour faire montre de ses talents et apprendre à lire à des étudiants incultes.

A chaque cours, le professeur fait une analyse détaillée et minutieuse d'une partie du texte que les étudiants ont dû préparer chez eux. Le texte choisi doit être caractéristique de cet auteur et de son art et il doit contenir quelque chose de substantiel, d'humain, donc de toujours actuel.

Pour l'explication, le professeur recourt d'abord au texte original et puise dans les nouvelles éditions commentées en langue moderne, dans les monographies ou les œuvres d'ensemble sur les différents auteurs, et surtout dans les revues d'études anciennes.

Il est indispensable, cependant, au niveau du baccalauréat, de présenter dans une forme concrète et familière, proche des étudiants, les résultats des savantes recherches des spécialistes. Aux cours supérieurs en revanche la forme peut et doit être scientifique.

Sans une étude solide et consciencieuse des travaux d'érudition, sans appui sur les faits établis, il peut être très dangereux pour le professeur de se livrer à de vagues et creuses déclarations. Sa devise doit être : « Pas une idée qui ne s'appuie sur un fait, et pas un fait qui ne serve de support à une idée. »

Il est bon aussi de choisir chaque année comme *leitmotiv* un thème général (comme l'homme éternel, ou la mission du poète dans la littérature latine, ou les écrivains latins témoins de leur époque, ou les classiques latins dans l'évolution des sciences et des techniques, ou l'originalité des auteurs latins, etc.) et d'approfondir ainsi avec les étudiants de nouveaux aspects et de nouveaux passages des œuvres au programme. C'est un piètre maître que celui qui répète d'année en année exactement la même matière et de la même manière : « *Occidit miseros crambe repetita magistros* » — « C'est de ce chou cent fois resservi que meurent les malheureux maîtres » (JUVÉNAL, *Satire VII*, v. 154). Le professeur authentique est donc toujours à l'affût de nouveaux problèmes, de nouveaux points de vue, de nouvelles données. De cette manière, il demeure jeune d'esprit, créateur et dynamique. Et grâce aux avenues nouvelles qu'il explore sans cesse, s'il écrit au fur et à mesure ses préparations, il sera bientôt en mesure de publier ses propres commentaires, publications qui seraient fort bienvenues.

Dans le cours de « classiques en traduction » où, dans le cadre de la culture générale, on vise à donner une vue d'ensemble du monde classique, il n'est pas à conseiller de s'appesantir sur des détails savants qui peuvent être intéressants pour le professeur, mais qui donneraient aux étudiants une idée fragmentaire et fautive de la culture et de la civilisation anciennes. Ce serait, par exemple, une erreur de discuter de long en large la question homérique et de ne pas parler — ou si peu

que point — de l'époque d'Homère, de la beauté et de la portée de ses œuvres, de l'antique communauté spirituelle décrite par lui, de son rôle de fondateur de la tragédie grecque, d'éducateur de la Grèce et, à travers la Grèce et Rome, de l'humanité entière.

Il est extrêmement important que le professeur, pendant ses cours, encourage les étudiants à parler, à s'extérioriser, à formuler leurs questions et leurs doutes. Du choc des idées jaillit la lumière, et surgissent des horizons nouveaux. On crée ainsi en classe une atmosphère vivante et stimulante.

Aux questions des étudiants, on répond directement et brièvement. Il est bien d'avoir un cahier de notes pour les questions intéressantes, de les élaborer plus amplement et d'insérer les réponses dans les cours suivants.

Il est recommandable d'avoir, au moins une fois par bimestre, une discussion préparée sur des thèmes toujours intéressants, comme l'amour chez les poètes élégiaques, l'esclavage dans l'antiquité d'après les auteurs anciens, la femme dans l'antiquité, l'évolution de l'agriculture dans l'antiquité, le thème rustique dans la poésie romaine, l'immortalité de l'âme chez les auteurs anciens, les principes de l'art littéraire, etc. Il est préférable de choisir d'avance un animateur qui, guidé par le professeur, approfondit particulièrement les ouvrages mis à la disposition des étudiants à la bibliothèque.

Le programme contient au moins un représentant de chacun des principaux genres littéraires : la comédie, la poésie lyrique, didactique, satirique et épique, l'art oratoire, la philosophie, l'histoire et le roman. Les auteurs sont normalement présentés dans l'ordre chronologique. Pour ma part cependant je réserve Horace et Virgile pour la fin et leur consacre les deux derniers bimestres en raison de leur importance majeure et aussi pour être sûr de leur accorder même quantitativement la part qui leur revient.

L'emploi des diapositives (en couleurs si possible) et d'autres moyens audio-visuels (films, objets d'art, médailles, monnaies, etc.) est très recommandable pour ces cours <sup>5</sup>.

<sup>5</sup> L'« Encyclopedia Britannica Films » dispose de plusieurs films parlants, en anglais, sur la Grèce classique et les humanités. On peut aussi se procurer chez Colin-Véronèse, à Paris, dix séries de dix vues en couleur sur la vie privée en Grèce

Au sujet des devoirs et des examens la pratique de notre département est la suivante :

1° Pour apprendre aux étudiants à développer systématiquement une idée, à argumenter avec logique et à s'exprimer clairement et correctement, sinon élégamment, on prescrit à chaque bimestre, donc quatre fois par année, une dissertation de plusieurs pages, notée sur 30.

Comme la littérature latine est vaste et que les goûts varient d'un individu à l'autre, il est bon de permettre aux étudiants de choisir eux-mêmes le sujet de la deuxième dissertation, sujet qui peut être un auteur ou une œuvre même en dehors des auteurs prescrits. On peut aussi à partir de janvier inviter chaque semaine quelques-uns des meilleurs candidats à présenter leur travail à la classe. Les avantages de telles communications sont multiples : les étudiants occupent utilement leurs loisirs et s'habituent à exposer leurs idées en public, et de plus on est sûr ainsi d'aborder des problèmes qui les intéressent vraiment et auxquels on ne toucherait peut-être pas autrement.

2° Pour rendre, d'autre part, plus efficace la lecture des textes prescrits, attirer l'attention des étudiants sur certaines notions clés ou certains faits particulièrement significatifs, on pose aussi périodiquement des questions objectives.

3° A la fin de chaque bimestre enfin a lieu un examen écrit de 50 minutes comportant, comme à l'examen final, des questions objectives notées sur 15 et une dissertation notée sur 30.

L'examen final de trois heures comporte les six parties suivantes :

1. Biographie sommaire et énumération des œuvres de cinq des auteurs au programme. (10 points)
2. Définition de cinq termes et identification de cinq personnages. (10 points)
3. Identification et commentaire succinct de cinq extraits des œuvres au programme. (20 points)
4. Cinq questions de détail sur les œuvres ou les auteurs au programme. (15 points)
5. Trois questions d'ordre général sur les œuvres et les auteurs au programme ou sur l'histoire politique et littéraire. (15 points)
6. Dissertation. (30 points)

Est-il préférable de dissocier les classiques grecs et latins ou de réunir la matière par genres littéraires ? A l'Université d'Ottawa les

et six séries de dix vues sur la vie privée à Rome. La Société canadienne des Etudes classiques enfin et plusieurs sociétés des Etats-Unis prêtent aussi d'importantes collections.

« classiques grecs en traduction » sont enseignés dans la classe de Belles-Lettres et les « latins » dans la classe de Rhétorique. On a fait tout d'abord pendant deux ans l'expérience du classement par genres et de l'étude simultanée des classiques grecs et latins à l'intérieur de ce classement, et il est apparu qu'il valait mieux pour commencer restreindre le programme à une seule des deux grandes civilisations antiques, et n'aborder qu'après cette initiation le classement par genre, à supposer que l'on désire poursuivre ce genre d'études.

#### IV. — LE CHOIX DES AUTEURS ET DES TEXTES AU PROGRAMME.

Chaque époque a puisé, dans la lecture des textes classiques, ce qui lui convenait le mieux. Nous devrions nous demander ce qu'à notre tour nous attendons de la fréquentation des auteurs anciens.

Dans les choix traditionnels, on était habitué à juger les classiques d'après le prosaïsme des orateurs, d'après les déclamations vertueuses de la philosophie et d'après la stratégie des historiens militaires. Pauvres classiques ! Et il y a chez eux tant de lumière, de beauté et de rêves ; tant d'ombre, de laideur et de cauchemars ! Comme chaque littérature, elle allie en elle les ténèbres infernales et les lumières célestes. C'est la vie de l'homme ici-bas. Tout est instructif et formateur dans les mains d'un maître qui sait s'en servir.

Le choix, à notre avis, doit aussi porter sur les auteurs et les œuvres qui représentent les plus hautes valeurs spécifiquement romaines et grecques.

Nous devons de même tenir compte de ce qui est susceptible d'intéresser les étudiants des différentes catégories. Il convient, par exemple, de choisir des textes spéciaux pour les étudiants des sciences sociales.

Il est mieux de choisir un petit nombre d'œuvres classiques caractéristiques et de les étudier à fond.

Il est préférable de lire certaines œuvres en entier que de toucher à quelques lambeaux et aux miettes d'un repas classique.

Par « classiques latins » nous entendons aussi bien les auteurs du moyen âge, de la renaissance et des époques modernes, que ceux de l'antiquité.

Une anthologie est-elle préférable à des auteurs ou à des textes séparés ? Il est difficile de trancher la question. De bonnes anthologies, avec des textes annotés, sont peut-être préférables, pour le professeur débutant, parce qu'il y trouvera, en général, des introductions, une variété de textes et des bibliographies sommaires. Le système des œuvres individuelles donne à un professeur expérimenté l'occasion de choisir ses textes d'après ses principes. Pour notre programme d'auteurs latins en traduction française, nous avons choisi quelques synthèses originales et personnelles d'experts français qui ont passé la majeure partie de leur vie en communion d'esprit avec les auteurs latins : *Sénèque* et *Horace* par P. Grimal, *Virgile* par J. Perret, *Saint Augustin* par H. Marrou, *Tacite* par P. Wuilleumier, *Cicéron* par C. Nicolet et A. Michel. Ces synthèses destinées au public cultivé sont présentées d'une façon moderne, avec un art exquis et une sympathie communicative dont trop souvent sont dépourvus les manuels scolaires et les ouvrages d'érudition. On a, comme disait Lucrèce, enduit de miel blond les bords de la coupe.

#### V. — QUELQUES CONSEILS.

Les professeurs qui se proposent d'enseigner les « classiques en traduction » doivent posséder une large et solide culture générale, surtout en philosophie, en histoire et en littérature. Il va de soi qu'ils doivent être des experts, non des amateurs en philologie classique, philologie conçue comme science de l'antiquité classique qui fait revivre l'esprit antique dans son ensemble et sous tous les aspects. Plus les œuvres sont éloignées de nous, plus il faut de connaissances spéciales pour les saisir en profondeur, les interpréter avec justesse : ce qui est surtout requis du professeur de classiques en traduction. Bref, pour réussir, il faut être aussi artiste que savant, c'est-à-dire humaniste : recoller un vase d'art brisé depuis des siècles est très difficile.

Il est absolument nécessaire, et pour le professeur et pour les étudiants, de se faire un emploi du temps, au commencement de l'année académique, ou à chaque bimestre. Il ne faut pas seulement établir un plan mais l'exécuter aussi fidèlement que possible. Sinon, quinze jours avant l'examen final, le professeur ne pourrait plus trouver

le temps de revoir et de synthétiser la matière. Les étudiants travailleront avec plus d'efficacité s'ils savent ce qu'on exige d'eux.

Dans la leçon inaugurale, il est aussi nécessaire d'initier les étudiants à la finalité du cours de « classiques en traduction ». Ces jeunes sont souvent très mal équipés intellectuellement, par suite de la défaillance des études primaires et secondaires.

Éviter dans l'enseignement d'être académique (froid et formel). Se poser sans cesse de nouvelles questions et inviter ses étudiants à en faire autant.

Être un bon accoucheur socratique des idées et un promoteur adroit de la croissance saine et indépendante de ses étudiants, en d'autres mots, pratiquer l'art de la maïeutique.

Dans les dissertations et les devoirs, exiger et apprécier surtout un apport original, personnel et critique des étudiants dans la rigueur de la pensée et dans la nuance de leur expression. La préoccupation principale du bon maître est le devenir de l'étudiant, sa transformation en homme au moyen d'efforts personnels. Ne pas se contenter en aucun cas de quelques idées toutes faites et creuses sur les auteurs et leurs œuvres.

De grâce, soyons humanistes et philologues classiques et non pas unilatéralement latinistes ou hellénistes. Combien d'absurdités — *sit venia verbo* — on entend sur « l'hellénisme créateur » et le « latinisme imitateur ». J'avoue qu'il est plus commode de manier des clichés que de chercher et de trouver la valeur que possède chaque œuvre d'art, ce frisson que donnent les œuvres belles et grandes.

Les examens, surtout l'examen final, doivent refléter fidèlement les cours donnés et les objectifs fixés par le professeur. La note finale sanctionne l'effort de toute l'année académique. Il serait idéal que tous les étudiants, à la fin de l'année, aient l'impression de rentrer d'un pèlerinage aux sources de la pensée et de la beauté. Il ne faut pas croire qu'on s'est épuisé en un labeur de Sisyphe, si on ne réussit pas à produire chez tous cette impression. Dans la populace de chaque classe il y a des esprits musclés et des cerveaux mous, et une majorité qui ne sont pas ni stupides ni forts, faute de talent ou de savoir.

Si cela est possible, on doit aller à la rencontre des désirs légitimes des étudiants. Si on voit, par exemple, que les étudiants n'ont pas

d'affinité avec une œuvre au programme, il est plus facile de changer l'œuvre que les étudiants.

Et le dernier élément mais non pas le moindre, si on ne ressent pas d'enthousiasme, de curiosité et d'intérêt pour les « classiques en traduction », il vaut mieux renoncer à ces cours plutôt que de les donner *invita Minerva* comme un pensum. Il n'est pas nécessaire d'augmenter l'armée des « professeurs » de langues classiques qui ont tué pour toujours chez leurs élèves l'envie d'aimer et d'admirer les auteurs classiques en chargeant leurs esprits d'un ballast linguistique caduc ou en débitant des éloges conventionnels, maladroits et banals sous l'égide de la littérature.

Stéphane KRÉSIC,  
professeur à l'Université d'Ottawa.

# *Le latin, pourquoi et pour qui aujourd'hui?*

---

L'État du Québec repense présentement son système et ses méthodes d'éducation. Il s'agit de préparer une élite capable d'assurer le prestige non seulement intellectuel, mais aussi politique, économique, scientifique et technique de la nation canadienne-française sur le continent nord américain.

Dans une culture ainsi tournée vers l'avenir, les langues et les littératures anciennes, le latin tout au moins, ont-elles encore leur place et quelle place? Au moment où l'Église elle-même s'apprête à moderniser la liturgie et peut-être aussi l'enseignement des sciences sacrées, il m'a paru opportun de rouvrir le débat en y ajoutant les conclusions de mon expérience à l'École secondaire et à la Faculté des Arts de l'Université d'Ottawa.

## I. — LE LATIN, POURQUOI AUJOURD'HUI ?

Le malheur, écrivait Henri Bergson en 1923, est que la question essentielle en matière d'éducation, est précisément celle qu'on oublie le plus souvent de poser avant de tracer un programme : Quel est notre objet? Que voulons-nous obtenir? Quel genre d'hommes désirons-nous former? Cette question comporte sans doute une réponse qui est de tous les temps et de tous les lieux :

Le but de l'école secondaire (1<sup>er</sup> et 2<sup>e</sup> cycles), répond le philosophe, est de former un homme à l'esprit ouvert, capable de se développer dans plus d'une direction. Nous voulons qu'il soit muni des connaissances indispensables et qu'il puisse acquérir les autres, qu'il ait appris à apprendre<sup>2</sup>.

Mais cette réponse générale et nécessairement vague appelle, selon les temps et selon les lieux, des déterminations particulières. Ce ne sont pas les mêmes connaissances qui sont toujours et partout indispen-

<sup>1</sup> Communication présentée au 31<sup>e</sup> congrès annuel de l'A.C.F.A.S., le 2 novembre dernier.

<sup>2</sup> Henri BERGSON, *Les études gréco-latines et l'enseignement secondaire*, dans *La Revue de Paris*, 30<sup>e</sup> année, mai-juin 1923, p. 17.

sables. Ce n'est pas non plus dans les mêmes directions qu'il convient toujours et partout de développer l'intelligence. Les circonstances actuelles tiennent à la communauté française, celle du Canada aussi bien que celle de la France, un langage net et pressant. Elles nous disent que nous devons utiliser nos forces intellectuelles de manière à obtenir le maximum de rendement.

Ce postulat étant admis, nous affirmons que parmi les langues étrangères le latin demeure le meilleur moyen à notre disposition pour assurer le recrutement de l'élite d'humanistes dont le Canada français a besoin.

Pour prendre conscience d'elle-même, écrit Max Pohlenz, la pensée d'un peuple a besoin de se heurter à une pensée étrangère<sup>3</sup>. L'hellénisme s'est développé au contact des langues orientales, le latin au contact du grec, nos idiomes modernes au contact du latin. Ainsi se sont formées les civilisations originales dont nous sommes héritiers.

Pourquoi parmi les langues anciennes retenir le latin ?

Parce qu'il offre des avantages exceptionnels<sup>4</sup>. Plus accessible que le grec, le latin est à la fois près et loin de nous. Près, puisqu'il demeure aux origines de notre histoire; loin, puisqu'un abîme le sépare des langues modernes. D'une part donc, parenté qui facilite les contacts, d'autre part distance qui impose la comparaison et le retour sur soi-même. Juste de quoi provoquer l'étincelle créatrice.

Le latin est aussi utile pour développer chez nos jeunes les traits caractéristiques du génie français, principalement l'ordre, la clarté et la logique.

Le latin en effet, dit encore Bergson, non seulement forme et développe l'intelligence, mais il le fait dans le sens même où se développa jadis la pensée grecque :

Ordre, proportion, mesure, justesse et souplesse d'une forme qui s'adapte exactement à ce qu'elle veut exprimer, plénitude et rigueur de la composition, tels sont les traits qui frappent d'abord chez les grecs. [...] Ces qualités n'auraient peut-être jamais paru dans le monde, si les

<sup>3</sup> Max POHLENZ, *Die Stoa*, Geschichte einer geistigen Bewegung, 2<sup>e</sup> éd., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1953, p. 38.

<sup>4</sup> Voir sur ce point Jacques PERRET, *Latin et Culture*, Bruges, Desclée de Brouwer, [1947], ch. IV, 1<sup>o</sup> *Pourquoi le latin ?* p. 212-245, et Jean BÉRANGER, *La culture dans l'enseignement moderne (Le latin)*, dans *Actes du Premier Congrès de la Fédération internationale des Associations d'Etudes classiques*, Paris, Klincksieck, 1951, p. 321-327.

Grecs n'avaient pas existé. Aujourd'hui encore, elles sont le privilège d'une certaine partie de l'humanité; l'intelligence orientale, si brillante soit-elle, reste imprécise tant qu'elle n'est pas entrée en contact avec la nôtre; en Occident même, les qualités d'ordre, de composition, de précision enfin, sont généralement dites « latines »; on entend par là qu'un peuple les possède dans la mesure où il a conservé par tradition, et entretenu par la culture, l'esprit latin qui continue l'esprit grec.

Par elles, en grande partie du moins, se définit l'esprit français. Nul doute que nous ne soyons les principaux héritiers, ou mieux les continuateurs, de la tradition gréco-latine. Mais nous ne la continuons que parce que nous sommes restés attachés à elle<sup>5</sup>.

A ce moment où le Canada français s'efforce de retrouver son identité, ses traits distinctifs, il semble particulièrement indiqué de maintenir le contact avec cette riche tradition.

## II. — LE LATIN, POUR QUI AUJOURD'HUI ?

Poser ainsi la question, c'est cependant laisser entendre qu'aujourd'hui la culture par le grec et le latin traditionnels ne convient pas à tous. Je m'explique.

Le latin traditionnel — et cela est aussi vrai du grec, — le latin, dis-je, pour donner la culture que nous attendons de lui, requiert en Belles-Lettres et en Rhétorique l'étude approfondie d'au moins quelques grandes œuvres dans le texte original. Par étude approfondie, j'entends non seulement la traduction et le commentaire grammatical de ces œuvres, mais aussi et surtout le commentaire historique et littéraire des passages les plus représentatifs ou les plus riches, et deux ou trois travaux d'ensemble sur quelques-unes des grandes figures et des grandes questions abordées dans ces textes.

A supposer par exemple que l'on explique les *Catilinaires*, un travail sur le célèbre éloge de Cicéron : « O fortunatam natam me consule Romam ! » avec accès aux études les plus remarquables sur le sujet, fournit aux étudiants l'occasion de réfléchir sur une carrière politique controversée. Virgile et Horace sont-ils au programme ? Une dissertation sur le jugement de Bellessort : « L'*Énéide* est une des créations les plus originales et les plus hardies de la poésie », et sur celui de Pichon à propos des odes d'Horace : « Le vin fort et vigoureux du Cécube versé dans un beau vase athénien » permettent

<sup>5</sup> Henri BERGSON, *art. cit.*, p. 7-8.

de poser le problème très actuel de l'originalité des auteurs latins et de l'œuvre poétique en général.

L'horaire cependant ne prévoit guère que trois ou quatre heures de latin par semaine, et il ne peut en être autrement car l'étudiant d'aujourd'hui doit apprendre aussi la langue et la littérature françaises, l'anglais, l'histoire, les mathématiques et quelques sciences.

Qui ne voit dès lors que seuls les étudiants doués d'une certaine facilité (esprit vif et mémoire heureuse) sont capables d'assimiler en si peu de temps des matières si nombreuses et si variées ? Sans doute, comme dit Boileau, « le génie est une longue patience », mais la bonne volonté a des limites...

Que faire pour les autres, pour ceux du moins qui peuvent légitimement aspirer à une solide culture humaniste ?

Offrir à leur intention un latin court, délesté de l'étude de la grammaire ? Nous ne pensons pas. L'expérience a montré que l'étude du latin et du grec pour être efficace doit être poussée assez loin :

A la recherche d'économies d'aucuns ont cherché à abrégé l'apprentissage de la langue. Un courant d'opinion a préconisé un latin « court », amenant les élèves à pied d'œuvre (voir Ed. LIÉNARD, dans *l'Antiquité classique*, t. 18, 1949, p. 245). [...] Constatations : de gains de lecture (facilité, rapidité, plaisir), guère. L'élève oublie vite la grammaire délaissée; il lit superficiellement, confond ou néglige les terminaisons de mode et de temps<sup>6</sup>.

Les orienter simplement vers les humanités dites modernes ? Pas davantage. Car nous croyons, de nouveau avec Bergson, qu'une profonde culture humaniste est impensable sans une connaissance sérieuse de la tradition gréco-latine :

En règle générale, écrit ce philosophe, je doute qu'on puisse comprendre et sentir parfaitement la littérature française si l'on ignore la littérature latine, si l'on n'a pas été initié à la littérature grecque et même un peu à l'art grec. Non pas seulement parce que la littérature française est saturée d'antiquité, pleine d'allusion à ce qu'ont dit et fait les anciens, mais encore et surtout parce qu'elle a hérité d'eux un certain esprit, parce qu'elle continue leur tradition. A ne pas saisir ces allusions, à ne pas suivre le fil de cette tradition, on perd beaucoup. C'est comme si on laissait échapper les harmoniques d'un son : la note reste la même mais ce n'est plus le même timbre. Ici encore il y a des exceptions. Quelques-uns devinent ce que la plupart ont besoin d'apprendre [...]; mais s'il faut un apprentissage, rien ne vaudra l'étude des auteurs anciens<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> J. BÉRANGER, *art. cit.*, p. 330-331.

<sup>7</sup> Henri BERGSON, *art. cit.*, p. 7.

Nous estimons donc que, pour permettre à ces étudiants sérieux et suffisamment doués de se développer au maximum et dans le sens du génie français, il conviendrait de substituer au latin et au grec traditionnels l'étude des classiques anciens en traduction<sup>8</sup>. Déchargés du fardeau — écrasant pour eux, — de l'apprentissage des langues anciennes, ces étudiants auraient plus de chance non seulement de s'imprégner davantage de la culture gréco-latine, mais aussi d'apprendre mieux le français, l'anglais, l'histoire, les mathématiques et les sciences qui font aujourd'hui partie du programme. Quel professeur n'a pas constaté que chez les élèves moyennement doués, le latin, au lieu d'améliorer, détériore le plus souvent le sens du français ? L'esprit chez eux n'est pas assez vigoureux pour éviter la contamination.

Cette nouvelle discipline serait-elle offerte comme substitut dans l'enseignement classique ? Pas nécessairement. De l'avis de l'éminent latiniste qu'est Jules Marouzeau, elle devrait s'insérer plutôt dans l'enseignement moderne :

Il s'agit à mon avis d'encourager l'institution d'un enseignement moderne qui ne soit pas privé de la culture latine.

. . . . .  
Pourquoi les élèves du moderne seraient-ils privés sous prétexte qu'ils ne font pas de latin, d'une connaissance de la culture romaine, de l'esprit latin, de la tradition gréco-latine, de son sens, de sa valeur, de sa contribution à la formation de l'humanité<sup>9</sup> ?

Je dois dire cependant que pour profiter à plein de l'étude des classiques anciens en traduction au niveau des classes de Belles-Lettres et de Rhétorique, les étudiants devraient à mon avis être préparés dès l'école secondaire du premier cycle par une série de cours appropriés comme on le fait pour le grec et le latin traditionnels. Sans cette préparation, le mal que l'on désire corriger réapparaîtrait : le professeur de classiques anciens en traduction serait contraint de rabâcher en Belles-Lettres et en Rhétorique des notions élémentaires de géographie, d'histoire et d'institutions anciennes tout comme le professeur actuel de latin est trop souvent contraint de rabâcher les rudiments de la morphologie et de la syntaxe latines.

<sup>8</sup> Voir ci-après l'article de S. Krésic sur la légitimité, le but, la méthode et le programme de cette nouvelle discipline.

<sup>9</sup> Jules MAROUZEAU, *Le problème de l'enseignement dit moderne*, dans *Actes du Premier Congrès de la Fédération internationale des Associations d'Études classiques*, p. 336-337.

Comme programme d'études préparatoires à cette nouvelle discipline, nous suggérons un cours (cours d'un an à raison de trois heures par semaine) d'histoire ancienne, un cours de civilisation grecque (vie publique et privée), un cours de civilisation romaine et un cours d'initiation à la langue elle-même<sup>10</sup>.

Une question pratique se pose cependant : comment distinguer avec quelque sûreté parmi les jeunes, désireux d'entreprendre un cours d'humanités, les étudiants brillants aptes aux études gréco-latines traditionnelles, des autres qu'il conviendrait d'orienter vers le cours de classiques anciens en traduction<sup>11</sup> ?

Nous suggérons de permettre à tous les candidats qui se présentent de faire l'expérience du latin traditionnel et de faire le partage à la fin de l'année sur la base des résultats obtenus. Ceux qui seraient ensuite orientés vers les classiques en traduction posséderaient ainsi l'initiation à la langue que nous souhaitons.

A la Faculté des Arts de l'Université d'Ottawa où les étudiants sont admis au terme de la 12<sup>e</sup> ou de la 13<sup>e</sup> année d'Ontario, le partage se fait comme suit : les étudiants qui ont fait du latin à l'école secondaire sont tenus de continuer leurs études en cette matière jusqu'en Rhétorique inclusivement; ceux qui auparavant n'ont jamais fait de latin ou n'en ont fait que très peu, font le nouveau cours de classiques anciens (grecs et latins) en traduction et, pour remplacer la gymnastique intellectuelle que procure la version latine, un cours additionnel de mathématiques.

La faiblesse de ce système est que les étudiants sont admis sur la foi des résultats obtenus dans leurs écoles. Or les exigences varient d'une école à l'autre. Au royaume des aveugles les borgnes sont rois. Aussi la faiblesse de certains d'entre eux ne tarde pas à apparaître. Ils sont alors soumis à un cours de rattrapage, cours systématique de grammaire avec exercices pratiques de deux heures par semaine. Mais

<sup>10</sup> « Par définition, dit encore Jules Marouzeau, il ne saurait être question de langue. Et pourtant même sur ce point, il y a quelque chose à sauver. Les études de langue française peuvent difficilement se passer du latin, puisque, si l'on remonte assez haut, le passage se fait insensiblement d'une langue à l'autre. Mais il n'est pas nécessaire, pour trouver dans le latin l'explication du français, de posséder une connaissance complète de la langue » (*loc. cit.*, p. 336).

<sup>11</sup> Jacques Perret, dans l'ouvrage cité plus haut, p. 268-276, traite aussi de ce problème délicat.

ce remède n'est pas infaillible. Un certain nombre d'étudiants, par suite d'handicaps physiques ou psychologiques, sont incapables de se rattraper. Pour eux aussi par conséquent, à supposer qu'on les juge aptes à poursuivre leurs humanités, le cours de classiques anciens en traduction serait préférable au latin traditionnel.

\* \* \*

Telles sont les vues que je désirais soumettre à votre réflexion à propos des études gréco-latines. Ces études sont indispensables pour la formation d'une élite d'humanistes de type français, mais pas nécessairement dans leur forme traditionnelle. A notre avis, les étudiants moyennement doués, compte tenu de l'ampleur actuelle des programmes, acquerraient une meilleure formation s'ils étaient déchargés du fardeau — trop lourd pour eux — de l'étude complète des langues anciennes.

E. GAREAU, o.m.i.,  
directeur du département de grec et de latin,  
Faculté des Arts, Université d'Ottawa.

# *The Place of Sir Thomas More*

## *A Case for Tudor Studies*

---

In one sense, it is English literary history that is the place: the open space, the market-place of ideas, into which we are all crowded to look at new curiosities and re-examine old favourites, to exchange information and to compare experiences. And there are other connotations relevant for all of us gathered together at this time, in this place.

But I mean to apply the term *place* somewhat more insistently to More's relation to his own times, to his contemporary position or situation in Tudor thought and letters — and indeed also European — in the period ending about 1536 (which marks the death of Erasmus, one year after that of More). And there is appropriately a late Middle English sense of *place* as “a fitting-time, occasion”, to amplify this consideration. It was after all a contemporary, the grammarian Richard Whittinton, who described More as a man for all seasons in these terms. As exemplifying the use of the genitive case following the possessor to signify praiseworthy qualities and the like, Whittinton wrote:

Thomas More is a man of angel's wit and singular learning.

He is a man of excellent virtues...

And as time requireth, a man of marvellous mirth and pastimes, and sometimes of as sad gravity, as who should say, “a man for all seasons”.

[Tum (ut tempus postulat), vir lepidis salibus, facetis jocis. Rursus (aliquando) matura gravitate; vir (ut ita dicam) omnium horarum.]<sup>1</sup>

Next I shall want to ask what More's place — i.e., his rank or standing (for we have just come from the marking of examinations) — in English literary history is, and to raise the question of whether this place is too high or too low.

<sup>1</sup> Thus in his *Vulgaria*, c. 1520 (as rptd. by Elizabeth M. NUGENT, *The Thought and Culture of the English Renaissance — An Anthology of Early Tudor Prose*, [Cambridge U. P., 1956], p. 129). Although this description of More appears (to my knowledge) only in the *Vulgaria*, it is worth observing that it would have had great currency: in about a twenty-year period Whittinton's various grammatical writings had about 137 editions, yet curiously they were not reprinted after about 1534.

Then there is the question of More's space or function in various curricula in the university today. Do we give him the fullest inch our shelf allows? Do we indeed give even his *Utopia* a full enough, a sufficiently accurate reading?

In inquiring about the place of More in his own times, in a particular cultural context, we are asking a largely historical question. In inquiring about the place of More in our own time, we are asking Woodhouse's humanistic question about the re-appraisal of the past in the light of the present and the apprehension of the present with a full awareness of the past.<sup>2</sup> Finally, in inquiring about the place of More in the English curriculum, and, indeed, in the university of our age, we shall be asking a normative question about what might be or should be.

— I —

Let us begin with a question of fact: what of More is *de facto* taught? Most Canadian universities — and on the whole we do far better than most colleges in the States — do teach the *Utopia*, though it is not included in Lamson & Smith, *Renaissance England*; Rollins & Baker, *Renaissance in England*, gives only about 16 pages; and Hebel & Hudson, *Tudor Poetry and Prose*, gives an abridgment of Book I and a scattering of selections from Book II. (I do not know of a syllabus that calls for Nugent's *Early Tudor Prose*, which gives about six pages of sections from Book II.) Generally it is Robinson's translation modernized, though we are rarely told how or how much. If Ogden's readily available text in the Crofts Classics is used, students are presented with a modernized version which adds chapter headings, frequently re-words and generally re-punctuates, occasionally mistranslates ("secondary notions" will not do for "second intentions" [Robinson had *seconde intentyons* for the Latin *secundas intentiones*]) and once or twice omits; further, there is no critical introduction to guide the undergraduate, and there are very few explanatory notes. And how much time is spent in reading this difficult work? I suspect that many rush through in two lectures, and that no one spends more

<sup>2</sup> ACUTE Report (Canada), 1962, p. 21 — see James S. STONE, "Humanistic Values in the Literature of Ideas", quoting A. S. P. WOODHOUSE, "What are the humanities?" in the *Humanities Association Bulletin* (Winter, 1962), p. 43.

than two weeks on More altogether. (The Everyman edition I know is often recommended, and it does have a longer introduction and includes Robinson's letter to Cecil and More's to Giles, but there is no further aid; however, the *Dialogue of Comfort* is printed as a part of this edition.)

What of *Richard III*? There are about 5 pages in Lamson & Smith, a little more in Nugent and in Rollins & Baker, but nothing of it in Hebel & Hudson. And a convenient school-text is not now to be had. Most English majors, consequently, read a maximum of 5 or 6 pages of this work, and emerge, I am sure, with secondary notions about More's bilingual masterpiece. Small wonder that Josephine Tey's exceedingly ingenious detective-story about Richard, *The Daughter of Time*, with its barbs aimed at the "sainted Thomas More", should catch the fancy of so many twentieth century readers.

Of More's poetry, only Hebel & Hudson offer selections ("Childhood", "Manhood", "Age") and the two short ballettes on fortune ("Lewis the lost lover" and "Davy the dicer"): but are these taught even by those who use Hebel & Hudson?

Of More's other prose, only Nugent and Rollins & Baker offer anything. In Nugent there are less than 9 pages from the *Supplication* and about 9 from the *Apology*; Rollins & Baker offer about 9 pages altogether from the *Dialogue Concerning Heresies* and the *Apology*. Certainly neither anthology gives enough to suggest the range of style or the structure of any of these works.

## — II —

*What is wrong with this?* is an obviously rhetorical question. *Utopia*, first of all, is being offered to our students either in isolated selections or in a modernization of an English translation of the sixteenth century. I do not know of another major work in the English curriculum which university English teachers have been satisfied to teach in a botched text for so long. *Botched*, I hasten to gloss, was in 1530 used in the sense of "spoiling by clumsy work, bungling"; and there is Scott's fine phrase about labouring and botching, and producing "at last a base caricature".

More's *Utopia* deserves and demands clearer and harder reading. In an article on "Satire in the *Utopia*", which has just appeared in the current number of *PMLA*, A. R. Heiserman moves towards this statement :

*Utopia's* objects, devices of structure, diction and persona are almost all conventional. But when one compares More's book with other satires, one is struck by the fresh power of More's art. To attack both long-toed shoes and Greed in one brief lyric was not unusual in earlier satire; but More managed to incorporate in his satire an unprecedented variety of evils, and to derive them from a root less conventional than Pride or a weak king. His art blends them into a homogeneous group as fresh as the causal object which focuses them. The speaker of apparent nonsense who has learned the truth about society from a fabulous journey becomes a humanist mariner reporting a verisimilitudinous travel-tale; cast into a Platonic dialogue, these conventions form a new *via diversa* which, working in the tradition of nonsense satire against the times, itself explains some of the "absurd" aspects of Utopian life. More's inventions made perennial evils as disturbing for readers in 1517 as they had been in 1417. And his art makes them as disturbing to us.<sup>3</sup>

I do not present Heiserman's statement as a definitive analysis or conclusion; rather I offer it as suggestive of the best of present-day informed and reflecting approaches to *Utopia*, and to argue that even a formalistic criticism gains by being developed within a contextual approach. And the student cannot follow these approaches, cannot test them or compare them, without a complete text and reading of *Utopia*.

Central to Heiserman's statement are the terms *convention* and *tradition* : some sense of the conventional aspects of More's satire are generated within Heiserman's own essay, but not all, surely, and without clearer and fuller reading we cannot begin to understand how manifold were the contexts within which More's *Utopia* came to life and how manifold are the traditions in which *Utopia* has had its continuing life. To move towards such understanding of convention and tradition we must first of all insist on a reading of all of the *Utopia*, and we must read it in a decent edition; we cannot be satisfied with a truncated or bastardized text. And first-rate undergraduate and graduate texts of *Utopia* we should have next year, in Yale's scholarly and popular editions of the *Works of St. Thomas*

<sup>3</sup> "Satire in the *Utopia*", *PMLA*, 78 (1963), pp. 163-174.

*More*. Given the texts, we must then read them in something of the context of *Utopia*. There will of course be limitations of time, teacher-training, library facilities, and student background; for this reason, Heiserman's single-tracked, formal approach is to be recommended, for at very least it directs us towards the formal principle which shapes More's ideas and invention in the *Utopia*: "to teach virtue by an attack on vice through a *via diversa*"<sup>4</sup> — which will do nicely if one has to insist on a single approach.

But we should be led to read more Erasmus, more of the *parerga* surrounding the *Utopia* (the dedicatory and explanatory epistles, especially the letter to Giles), more of the work of Budé and Busleiden and the other humanists whose ideas and writings are also figured in the *parerga*;<sup>5</sup> and we should at long last begin to compare and contrast More with Skelton — these two have too long been treated as though they lived in separated and uncommunicating counties of Tudor England. In short, we need to do more with the contextual criticism of More.

*Utopia* after all was written in Latin, and even Robinson's near-contemporary translation is at a remove from More's own Latin. There is rather less excuse for the mistreatment of *Richard III*, which I consider the father of literary biography and an enduring masterpiece; it is in More's English, although no longer available in a school-text and not at all in a scholarly edition.

May I be permitted to make a point about bilingualism? We have in More's *Richard III* a superb case-study of some problems of bilingual writing — indeed, it may be a unique case in Western literature of a literary masterpiece that was, apparently, composed simultaneously in two languages, for the textual evidence points to More's having composed first in English for a stretch, then for another while first in Latin — without apparent pattern — but all this is brilliantly discussed by Sylvester in his edition of *Richard III* that becomes available this summer.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 174. Elsewhere in this challenging article Heiserman declares that "this oblique *via diversa* is the characteristic device of satire; it resides in the fictions, characters, and the structures invented by the satirist, all of which determine his style" (p. 164).

<sup>5</sup> A study of the *parerga* of the early editions of *Utopia* by Peter Allen, a former student, is forthcoming in *Studies in the Renaissance*.

Indeed, More was trilingual, for he also spoke and wrote in Law-French, that technical descendant of Anglo-Norman which was the language which Renaissance common lawyers used in moots and readings and in their pleadings in court; it is recorded that at least one lawyer did his serious thinking in Law-French as late as the early 18th century, when Law-French finally disappears from the courts and schools.<sup>6</sup>

To be sure, More's two legal readings at Lincoln's Inn (which would have been in Law-French) have disappeared, but attention has recently been called to about 4000 cases in the P.R.O., which comprise the docket of Chancery during More's chancellorship, and many of the Mss. contain annotations, some apparently in More's hand. From this the biographer and legal historian will have immensely valuable material for a fresh and fuller view of More the lawyer and lord chancellor, and the student of his writings and ideas an entirely new area. Legal writings have generally been altogether neglected by the historian of English prose, yet there is much that is worth our attention. President Bissel recently remarked, on the occasion of Toronto's awarding an honorary Doctor of Laws to the Right Honourable Lord Devlin :

His addresses to the jury, his judgments, learned articles and speculative lectures are invariably scholarly and humane and are written with lucidity and grace...<sup>7</sup>

At present one can only speculate, but I rather imagine that we shall be saying much the same about More's *legalia* — before too long, I trust, and adding no doubt that they are written with wit and humour.

And of course we simply do not read more than an isolated anecdote from More's massive controversial works — *The Dialogue of Sir Thomas More Concerning Tyndale*, *The Confutation of Tyndale*, the *Apology and Debellation*, and the *Answer to a Poisoned Book*. These are monumentally long, especially for a 20th-century reader, and there are no convenient editions. But they are important for a

<sup>6</sup> I have discussed some aspects of this in "Law-French", *Kentucky Foreign Language Quarterly*, VI (1959), pp. 132-139, and in an unpublished paper on "The Teaching of Law-French in the Inns of Court" (1963); in "Notes sur un exemple du biculturalisme dans la littérature d'Angleterre d'autrefois" (forthcoming in) I have commented on bilingualism in More, and its historical importance.

<sup>7</sup> See *Varsity Graduate*, X (March, 1963), p. 1.

number of reasons, and they will all be available within a few years, in full in scholarly texts, and in generous excerpts in a popular series.

We have not given him the fullest inch our shelf allows, and we shall either have to do a good deal of crowding on existing shelves or build new bookcases — but that is an argument to which I shall return in my conclusion.

— III —

“But since I have run so long a career in this matter”, as Sidney put it, there is but little time to ask about the place of More in English thought and letters : what can be only a hurried excursus here deserves full-length treatment in another place.

Chambers has stressed the point that in More's own day, “when Cuthbert Tunstall, Bishop of London, handed over to More the duty of controverting the heretics, it was with a compliment to his known eloquence, both in English and Latin. This is the more remarkable because, although at that date More had published Latin writings which had brought him, and continued to bring him, a European fame, he had printed nothing in English prose, except the brief translation of the *Life of Picus*. But Tunstall was an intimate friend, and may well have seen More's *Richard III* and his *Four Last Things* in manuscript . . .”<sup>8</sup>

The sixteenth century continued to respect More as a Latinist, and the English Recusants loved him as a person and took his controversial writings as models in their own controversies. The idea of *Utopia* continued to grow, and the number of Utopias in the 17th and 18th centuries is testimony to the powerful impact of this book on many minds. But it would be a mistake to think that all read the *Utopia* as a Paradise, a good place : though it is that, to be sure, and there are many imaginary voyages to imaginary islands that discover exemplary societies. But some read the other half of More's prismatic work and saw the dys-topia — the no-place or even bad-place that imaged the undesirable — as Swift does in such large part.

<sup>8</sup> R. W. CHAMBERS, “The Memory of More”, in *The Place of St. Thomas More in English Literature and History* (London, 1937), p. 26.

And the 17th and later centuries were fascinated by the Moreana, the wealth of anecdote not only of such early biographers as Roper, Harpsfield and Stapleton, but also of the gossip-gatherers like Aubrey.

For his English prose More has always had high rank. Rastell wrote in the preface to the 1557 *Works* that More had written books in the English tongue "so many, and so well, as no one Englishman (I suppose) ever wrote the like, whereby his works be worthy to be had and read of every English man that is studious or desirous to know and learn, not only the eloquence and property of the English tongue, but also the true doctrine of Christ's catholic faith". What is notable in this Tudor blurb is the stress on eloquence, and the awareness of More's historical importance in the English prose tradition.

Early in James' reign John Davies of Hereford paid similar tribute:

Ah, good Sir Thomas More (Fame be with thee),  
Thy hand did bless the English history;  
Or else (God knows) it had been as a prey  
To brutish barbarism until this day.

And this tribute points up the immense popularity of *Richard III* during the reign of Elizabeth and immediately afterwards. To follow Chambers: <sup>9</sup> "Richard Carew, in his *Excellency of the English Tongue* [c. 1595-6, but published 1614] puts More among the classics, and the chorus of praise continues well into Stuart times. Henry Peacham [who generally played it safe] in his *Compleat Gentleman* [1622], recommends More (in virtue of *Richard III*) among the half-dozen prose writers who "speak the best and purest English", so that "though from more Antiquity" he is classed with Hooker and Bacon. Ben Jonson, in his *English Grammar*, quotes More's *Richard III* "more frequently than any other English prose work."<sup>10</sup> Similar honour is paid in the 18th century by Samuel Johnson in his *Dictionary*, by Sir James Mackintosh and Henry Hallam in the mid-nineteenth century.

It has been noted that the 19th-century historians censured More; this, Chambers indicates,<sup>11</sup> "is the traditional censure handed down from Foxe and Burnet to Froude and Creighton and Acton", and continued by A. L. Rowse. *Why* is not our concern here, though it

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 36.

must be pointed out that as late as the 1880's access to More was not easy : only the *Utopia* could be said to be readily available, and the *Richard III* moderately accessible. To be sure, Roper's *Life* had been published more than half a dozen times in English and Irish editions (once, amusingly, in Latin translation), and in 1879 there was a Cambridge edition of it with Robinson's *Utopia*; but Harpsfield's fuller life was published only as late as 1932 for the E.E.T.S. Before 1891, the date of Bridgett's *Life and Writings of Blessed Thomas More*, there was nothing like a full biography available in English.

The consequence is that 19th-century England read More through their own coloured glasses. For Marx and Morris, More was social and economic in center of gravity; for the pre-Raphaelites and their followers, More was a part of the immensely exciting 19th-century rediscovery of the Middle Ages and early Renaissance — but a Middle Ages and Renaissance which they viewed very much through anti-Industrial Revolution glasses. For them, one suspects, More was a bit of a primitive. And when *Richard III* was read by the historians, it was read with little understanding of its achievement, little attention to its literary artistry and imaginative use of classical models and materials.<sup>12</sup>

It is in the area of More Latin writings that there has been the greatest falling off during and since the 19th century. Whereas in More's own time he had a wider and perhaps greater reputation for his Latin writings, in our times we discover students and occasionally university teachers ignorant of the fact that the *Utopia* was originally written in Latin. Yet even where there is recognition of the fact, often it is mere lip-service : to study style and tone in the *Utopia*, or the Epigrams, or the letters (and especially those marvellous exemplars of the imperial intellect in More, the letters to a monk, to Martin Dorp, and to Oxford University) — this is another story. Often, we must remember, More was placed first on lists of neo-Latin epigrammatists; and the letters were greatly significant in an age that valued epistolography.

<sup>12</sup> See Leonard F. DEAN, "Literary Problems in More's *Richard III*", *PMLA*, LVIII (1943), pp. 22-41.

The *Utopia* is of course a fountainhead, but we must understand the sources and the directions. Many intellectual currents run together into the main stream of More's *Utopia* and Utopianism, and the historian of ideas who would single out a particular idea from this complex of currents must understand how he is foreshortening or simplifying or omitting. What is involved is not only the interest and importance of individual ideas but also their relationship. The historian of ideas, as Cassirer has taught us,

...knows that the water which the river carries with it changes only very slowly. The same ideas are always appearing again and again, and are maintained for centuries. The force and the tendency of tradition can hardly be over-estimated. From this point of view we must acknowledge that there is nothing new under the sun. But the historian of ideas is not asking primarily what the *substance* is of particular ideas. What he is studying — or should be studying — is less the *content* of ideas than their *dynamics*. To continue the figure, we could say that he is not trying to analyse the drops of water in the river, but that he is seeking to measure its width and depth and to ascertain the force and velocity of the current...<sup>13</sup>

With a concern for the history of ideas thus conceived, we can begin to understand what it was that made the *Utopia* so exciting to the 16th and 17th centuries, so appealing as a model to the 18th, yet so remote or misunderstood to the 19th; and we can begin to measure the difference between it and *Gulliver's Travels*.

In effect, I have indulged in a rather lengthy *occupatio* to tell you that the story of the place of More in later English thought and letters is a story that is yet to be told in full, and needs to be told. To be sure, R. W. Chambers dealt with "More's place in history" as an Epilogue to his biography of More; but he was really dealing with half a dozen problems in fifty pages, and nearly as much of it is argument from his own 20th-century position as it is a history of More's after-fame and all that.

— IV —

Put case that the curriculum did to Chaucer what it very largely has done to More. We would have to go to the French department

<sup>13</sup> ERNST CASSIRER, "Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance", *JHI*, IV (1943), p. 55. I have discussed (or used) this point rather more fully in *Natural Law Forum*, VI (1961), pp. 175-179.

for discussion of Chaucer's translation of the *Roman de la Rose* and to the Philosophy department for his translation of Boethius; then we might find that *Troilus and Criseyde* can be only read in the Classics department, because it deals with ancient history, you know; and lo ! the *Canterbury Tales* have been taken over by History because they are really social history, aren't they ? There is a marvellous *Alice in Wonderland* kind of logic in all this : if only it had not been applied to More.

With Medieval Institutes and Medieval Centers we are growing more accustomed to a field or contextual approach to medieval literature. We have seen the fruitfulness of such study for Dante, and we are increasingly seeing Chaucer in this light. We are also beginning to find that there are literary problems in *Richard III* which the historian cannot handle, that there are political and philosophical problems in the *Utopia* which are beyond the ken and experience of the literary scholar, as a rule, and that there are in the controversies theological and canon law problems of exceeding complexity.

Proceeding from the judgment that we do not now give sufficient place to More in our English courses, what I am urging and advocating is to be able to concentrate on the writings of Thomas More, to read such works as *Utopia*, *Richard III* and at least one or two others completely and to read them in full context; what I am in fact arguing is that the departmentalization and periodization of English literary history, and indeed of thought and letters generally, breaks down inevitably, and it will break down most disastrously with a figure like More or Erasmus. (Milton, with his similar reachings into other fields and with his writing in languages other than English, has at least had the good luck to fall within a major period, as have Coleridge and Arnold.) The Italians seem able to subsume the bilingualism of Petrarch and Dante; the Germans have not been greatly deterred by the polymathic greatness of Goethe; and in the United States there is now the concept of American studies that finds welcome place for the many-sidedness of a Jefferson or a Franklin. We have not measured up to the challenge of Thomas More; we have not given him his place in the university.

Sir Thomas More is one of the few English saints of the Renaissance, and I should not want to minimize the importance of this; but too often this is the only interest of popular biographies, and, consequently, I feel, virtually all fail to capture the *hæcæitas*, the thisness of More. More himself would have disliked this development, for writing to Ruthal of his translation into Latin of three of Lucian's dialogues he complained that writers of the lives of saints sometimes indulge in falsehoods: "They have scarcely left a life of martyr or of virgin without foisting into it something untrue — piously, no doubt! for of course there was a danger lest truth, left to itself, should not be able to stand upright; so that it was necessary to prop it up with lies!"<sup>14</sup> Yet — to linger on his saintliness — More's controversial and devotional writings give witness to the religious ardor that characterized his life and culminated in his martyrdom — directly, for rejecting the king's supremacy in religious matters; indirectly, for the supremacy of the Pope over the church in England.<sup>15</sup> And he is such a comfortable saint in his unseen hairshirt, with his fine *fastivitas*, his quiet strength, and his usual fairmindedness; in short, for "his supreme ability not merely to live in but also to serve the world", while demonstrating his belief that it is the layman's vocation to transform the world: all other qualities being subsumed in his transcending of worldliness "has made him the model saint for the university student of today", a More scholar has recently written.

But there is much more that we must say about Thomas More's importance to the historian and literary scholar, and we must endeavor to indicate, at least, the lines of force of his greatness (to justify his ranking among the ten or so giants of English thought and letters). To the historian More was a key figure in the struggle between Church and state that characterized the period of Wolsey, Cromwell and Henry VIII: his activities cover the fullest range of the diplomatic and political, the legal and economic, the religious and intellectual life of early Tudor England, and his writings are "a veritable store-

<sup>14</sup> "To Thomas Ruthall" (London, 1506: in Elizabeth R. ROGERS, *The Correspondence of Sir Thomas More* [Princeton U. P., 1947], p. 13, line 62: "Itaque nullam fere martyris") — I have used the translation of T. E. BRIDGETT, *Life and Writings of Blessed Thomas More* (London, 3rd ed., 1898), p. v.

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, pp. xxvi-xxvii.

house of striking insights into the period” and afford “the most intimate details” of that life. And of no other man of his times can it be so rightly said that he was both English and European; More, as much as Erasmus, is in no sense a provincial figure — both humanists were European in the fullest sense of the word, and their friendships and literary connections knew no national boundaries. More’s writings are nearly as important to the continental scholar as they are to the English — as important in this respect as those of Erasmus. To the historian of ideas, to the historian of theology, More’s writings have a unique and not yet adequately understood importance; this aspect I can but mention. Through the work of present day scholars like Bainton, Hughes, Dugmore, Southgate, Küng, Jedin, Surtz, and others, we are rediscovering not only the fruits of the Reformation but also its essence, and the essential nature of 16th-century controversy; and More’s theological and controversial writings are increasingly important in this enterprise. The controversy between More and St. German is no less significant than the more famous controversy between More and Tyndale, and the writings of both controversies can be shown to have been intensively studied late in the reign of Elizabeth and well into the 17th century. Thomas More, to borrow the punning phrase of a colleague, was no peeping Thomist in philosophy, and in theology his understanding and presentation of moral and ascetic theology is amazingly crystalline. Elsewhere I have shown that his expertise in canon law and related studies was far beyond that of the average common lawyer, and we have barely begun to consider More’s competence in patristic and scriptural studies. To the literary scholar, to the student both of Renaissance Latin literature and of Tudor English verse and prose, More’s writings are key works of the period :

*Utopia*, like its author [the Yale editors have written], has become all things to all men, but More’s other Latin works, with the exception of his epigrams, have never been reprinted. And this despite the fact that his *Responsio ad Lutherum* formed one of the chief models for the vast body of Latin polemical literature that his century produced. Similarly, his English controversial works gave form and tone to the writings of the Recusant Catholic apologists in the Elizabethan period, who looked back upon him as both their inspiring saint and their

literary preceptor. The remarkable range of More's English writings give them a special importance in the eyes of literary scholars.

Finally, there is More's place in the continuity of English prose, and while Chambers' thesis needs restatement, clarification, modification, at very least it served to call attention to More's immensely important place in the mainstream of English prose; for (again quoting the Yale editors),

English prose first became a truly versatile instrument in More's hands. He used it not only as a polemical weapon for the defense of the church and the instruction of the people, but also as a vehicle for saintly biography, intimate devotional treatise, familiar and formal letter, learned dialogue, and dramatically effective history.

Taught by medieval and patristic masters and models, he wrote not only high style but also low and middle, and he ranges like Dante and Goethe over an immense landscape of topics and ideas. We may well marvel at his range and virtuosity. Yet if there is one thread that gives us the pattern in that rich and various and moving career, it is his humanism, that extraordinary sense of the vocation of the learned layman in this world, a sense of vocation which he first caught, I would suggest, from Pico. And if there is one figure who stands like a colossus astride the main tradition of humanism in England, and best exemplifies it, it is, we must conclude, Sir (and Saint) Thomas More. That very humanism is wider than a single country and deeper than a single discipline.

What is needed, I would then urge, is a concentration in Tudor studies; and this would be feasible in the small as well as the large and multi-facultied university — indeed, it might be the more valuable there. Such a concentration might take the form of a committee or a department or a chair of Tudor Studies; the organization will relate to the form or pattern of structure existing in the parent university and matters less than the principle of area study. This kind of concentration will provide the environment necessary for full and organic reading not only of Thomas More but also of Sir Thomas Elyot's *Governour* and Platonic dialogues, of Hooker's *Ecclesiastical Polity* (which takes on full significance only in the context of sixteenth-century theology and of Reformation writings generally, of John Jewel's in particular), of Bacon if we want to see him steadily and

see him whole. Nothing less than the bringing to bear and the cooperating cultivation of the several disciplines of literary criticism, of historical studies, of rhetorical and bibliographical, philosophical and theological, and of legal studies, will achieve this end.

Is it reasonable to expect undergraduates to integrate their studies when university structures cry out against integration and synthesis? When it is a question of English and another language or discipline, haven't we been too long and too often like Fielding and Aziz in E. M. Forster's memorable symbol of the riders in single file at the end of the *Passage to India*, when horses, earth, cried out, "No, not yet", and the sky, "No, not there"? To change from Forster's figure: where bridges exist, we should use them; and in More's writings we already have a system of inter-relatings and interlockings to furnish a model that the designer of a modern tri-level highway interchange could marvel at — and over the centuries More's works have borne enormous intellectual traffic. We have used the available bridges in Anglo-Saxon scholarship because we could not proceed without using them; but we have not used Chaucer and Gower as full, as they might be used, and we have only begun to understand such bridges in modern British literature as Coleridge, Arnold, Newman, and T. S. Eliot. Here in the immensely significant and immensely complex area of the Renaissance is a bridge that we have neglected at our peril and cost.

Within ten years, the complete works of Thomas More should be to hand. Let us be ready to read them and to use them within the university.

R. J. SCHOECK,

St. Michael's College, University of Toronto.

## *De nouveaux noms, des oeuvres nouvelles*

---

### I. — CHARLES NODIER.

On n'accorde plus beaucoup d'attention à l'œuvre littéraire de Charles Nodier; quelques titres survivent et nous dispensent de lire les livres. Cette personnalité exceptionnelle a exercé, sous le règne de Charles X, une influence nullement négligeable sur la nouvelle génération romantique, tout à fait dégagée, celle-là, de tous liens intellectuels ou sentimentaux avec le siècle précédent.

Charles Nodier est Franc-Comtois; c'est peut-être le premier régionaliste français, qui prend une conscience même excessive de son attachement atavique à cette ancienne province orientale de la France. Très jeune, élevé en toute liberté, sans le moindre frein qui lui eût pu être un guide salutaire, il fait d'immenses lectures, sans le moindre discernement. Mérimée a noté que dès l'âge de huit ans, le jeune Charles se promène avec un volume de Montaigne sous le bras<sup>1</sup>. Il s'échauffe prématurément pour l'idéal révolutionnaire. Un philosophe, que son père lui assigne comme précepteur, l'initie à Shakespeare et accentue fortement le tour d'esprit naturellement romantique de son élève, cependant qu'une vieille bonne, assez détraquée, l'enchanté de contes fantastiques. Nodier n'a pas encore vingt ans qu'il fume déjà de l'opium. En somme, un jeune homme doué, capable de réagir fortement, à qui un équilibre sain fait dangereusement défaut. Il lui faudra quelque temps avant de découvrir une assiette stable.

En attendant, il mène une vie de dissipation, buvant ferme et troussant volontiers les jupons. Sous l'influence conjuguée des stupéfiants et d'une imagination débridée, il est incapable de ne rien faire à la commune mesure; il lui faut se dépasser — et surtout dépasser

<sup>1</sup> Prosper MÉRIMÉE, *Portraits historiques et littéraires*, Michel Lévy, 1874, p. 115.

les limites du bon sens. Son style se ressent de cette exaltation permanente<sup>2</sup>.

Un caractère aussi mal assuré est peu fait pour l'action politique. D'autant plus que le principe qui guide l'attitude de Nodier, si généreux et même si juste qu'on le veuille, est fort périlleux dans les périodes troublées; il consiste à toujours épouser la cause des vaincus, puisque c'est presque toujours dans leurs rangs que se réfugie le bon droit. Ce n'est pas la façon de vivre en toute quiétude! Nodier s'en rend compte par lui-même quand, après avoir écrit une ode pour flétrir l'usurpateur Napoléon, il se voit écroué à la prison de Sainte-Pélagie, pour peu de temps cependant, quatre ou cinq semaines. Cette retraite forcée l'a quelque peu assagi et il reconnaît ses torts. Beaucoup plus tard, une fois le danger disparu et l'Empire écroulé, il songera à poser au poète martyr; c'est une faiblesse dont l'histoire des lettres nous fournit de multiples exemples. Le même jeune homme écrit quelque temps après à sa sœur une lettre où il semble que ses sentiments à l'égard du Maître aient beaucoup évolué<sup>3</sup>. Si Nodier ne manifeste aucune intransigeance, de son côté Napoléon n'est pas impitoyable, puisqu'il nomme son ancien, fougueux et juvénile adversaire bibliothécaire à Laybach et directeur des journaux officiels de l'Illyrie. Il n'apercevra jamais l'édifice même de cette bibliothèque, préférant s'adonner à ses deuxièmes fonctions, le plongeant dans le journalisme.

A quoi se ramène l'œuvre littéraire de Nodier? comment se fait-il qu'elle soit bien inférieure à la réputation qu'elle lui a méritée? Il consacre d'abord assez peu de temps à la création littéraire proprement dite. De plus, ses excès de jeunesse l'ont prématurément usé; il dépasse à peine trente ans qu'il est déjà un être égotant, incapable de donner sa pleine mesure. Et la pauvreté le menace toujours, sa littérature est devenue pour lui un gagne-pain, il se voit dans l'obligation de s'adonner

<sup>2</sup> Au sujet d'une passade, il écrit à son ami Weiss: «As-tu vu Juliette? Est-il possible d'être aussi fausse?... Mort, mort à Juliette! J'ai besoin de sa mort pour vivre heureux... Ecris-moi qu'elle est morte, et tu sauras si j'ai pleuré, si j'ai proféré une plainte» (Charles NODIER, *Correspondance inédite*, Librairie du *Moniteur universel*, 1876, p. 2). Il est évident que Juliette a quitté en temps utile ce dangereux partenaire!

<sup>3</sup> «Il est impossible de saisir le caractère de sa figure, mais sa physionomie terrasse, et je n'ai pas pu encore m'en relever... Quel homme que ce Bonaparte! Comme on l'aime!... Comme on l'admire! Comme on déteste ses ennemis!... Revenons au grand homme par excellence. Je l'ai vu pendant une demi-heure... Si vous aviez pu partager mon enthousiasme et mon délire!»

à une foule de besognes secondaires qui rognent sur son temps et usent ses facultés, dans le seul but d'assurer sa subsistance.

Il possède néanmoins des dons variés, même s'il ne les utilise pas à bon escient. Si la vie lui eût été plus clémente, s'il ne se fût pas tellement dispersé en de nombreux genres qu'il ne se donne pas la peine d'approfondir, son œuvre eût atteint à des sommets beaucoup plus élevés. Il s'intéresse un peu à l'histoire, comme en témoigne son *Dernier Banquet des Girondins*, mais il ne recherche pas l'exactitude minutieuse des faits, il lui suffit de reconstituer avec vigueur et justesse psychologique des scènes du passé qu'il imagine de façon très vivante <sup>4</sup>.

Il s'adonne aussi aux vers; ici encore il ne pousse pas assez loin son talent pour qu'on sache jusqu'où il aurait pu se rendre. Il participe pleinement au courant romantique, avec quelque chose de vague et de vaporeux. Il a voulu lui-même établir les règles de son art poétique, qui se résument dangereusement à l'improvisation <sup>5</sup>. Poète facile et mélodieux, sans doute, dont la poésie s'exprimera beaucoup plus aisément dans ses contes, où la nonchalance ne se trouve pas bridée par les exigences de la versification et de la prosodie.

Il y a d'abord les contes relevant de la fantasmagorie la plus déroutante; nous parlerions aujourd'hui de la littérature d'horreur. *Smarra* demeure le plus terrifiant chef-d'œuvre: des vampires se repaissent de cadavres, des sorcières dévorent le cœur des jeunes gens amoureux après l'avoir apprêté sur une braise ardente... Les contes religieux, notamment la *Légende de sœur Béatrix*, ont plus de séduction et annoncent déjà la manière indolente, dégagée et fine d'Anatole France. C'est dans les histoires de fées, *Trésor des Fèves et Fleur des*

<sup>4</sup> Cette œuvre ne le satisfait pas. « Je me suis complètement fourvoyé, reconnaît-il. C'est ce que j'ai fait de pire. »

<sup>5</sup> Le vers qui vient sans qu'on l'appelle,  
Voilà le vers qu'on se rappelle;  
Rimer autrement, c'est ennui.  
Le simple, c'est le beau que j'aime,  
Qui sans frais, sans tours éclatants,  
Fait le charme de tous les temps.  
Je donnerais un long poème  
Pour un cri du cœur que j'entends.

En vain une muse fardée  
L'enlumine d'or et d'azur;  
Le naturel est bien plus sûr;  
Le mot doit mûrir sur l'idée,  
Et puis tomber comme un fruit mûr.

(Cité par Emile FAGUET, dans la *Revue des Cours*, 19 nov. 1908.)

*Pois* ou la *Fée aux miettes*, que Nodier atteint à la perfection du genre. Nous y prenons peut-être autant de plaisir qu'à suivre *Alice au pays des merveilles*. Ce sont de jolies rêveries, qui procurent un exquis dépaysement. L'auteur a compris que La Fontaine a raison de souligner qu'il y a toujours une part de songerie incontrôlée, même dans le cerveau qui se veut le plus exact <sup>6</sup>.

Rechercher dans ces contes des intentions moralisatrices ou même un système philosophique serait bien présomptueux; Nodier ne vise pas si haut. Il préfère de beaucoup exercer une influence, discrète et efficace, sur la jeune génération romantique, par la subtilité de son esprit, par le charme accueillant de son cœur, par l'étendue et l'éclectisme de son érudition. Il connaît beaucoup mieux que ses contemporains les littératures étrangères; outre de s'en inspirer dans son œuvre, il en fera don à ses jeunes amis qui y puiseront, pour la plupart, des éléments précieux pour enrichir leurs ouvrages. Il ne sera pas le seul écrivain français à vouloir imiter Walter Scott, il sera sans doute le premier. Byron l'attire également, même si ce sont les Allemands qui paraissent lui réussir le mieux, notamment Hoffmann, Schiller et surtout Goethe, dont le *Werther* est évidemment son livre de chevet. Il demeure toutefois profondément Français, se réclamant de Rabelais et énumérant, parmi ses véritables maîtres, Bernardin de Saint-Pierre, Ballanche, Senancour, Chateaubriand.

Si la nouvelle génération romantique témoigne d'une grande ferveur pour les cathédrales retrouvées, elle la doit directement à Nodier, qui entreprend des tournées archéologiques racontées dans ses *Voyages pittoresques et romantiques* <sup>7</sup>. Il est le chef incontesté d'une

<sup>6</sup> Quel esprit ne bat la campagne ?  
 Qui ne fait châteaux en Espagne ?  
 Picrochole, Pyrrhus, la laitière, enfin tous,  
 Autant les sages que les fous.  
 Chacun songe en veillant; il n'est rien de plus doux :  
 Une flatteuse erreur emporte alors nos âmes.

<sup>7</sup> « Les jeunes filles de Caudebec et de ses environs ont placé dans les ruines de Saint-Wandrille le séjour mystérieux des fées dont l'histoire occupe leurs veillées. J'ai cédé quelquefois à la même illusion quand, appuyé à l'extrémité du chœur sur les pierres de l'ancienne abside, peu de minutes après le lever du soleil, je reposais mes yeux avec tant de charme sur cette longue aire de verdure... Alors flotte sur le vallon une vapeur fraîche, argentée, transparente, qui étincelle d'atomes éblouissants, monte, se berce un moment, et se dissout dans les rayons du matin, pendant que des ombres plus obscures se pressent sur les points moins éclairés du paysage, et aspirent à la terre comme pour y reprendre possession de la nuit et des tombeaux. Tout change au même instant. Ce sont des essaims de petits insectes aux ailes d'or qui se précipitent au milieu de la lumière; ce sont de jolies fleurs tout humides de rosée qui se relèvent comme par un

province du romantisme : celle du romantisme mélancolique, chrétien et royaliste, ami du moyen âge et des vieilles légendes <sup>8</sup>.

Nodier est nommé en janvier 1824 bibliothécaire à l'Arsenal. Décor champêtre qui se prête admirablement aux longues conversations de ces jeunes gens réunis chaque semaine auprès de celui qui n'est peut-être pas tout à fait leur maître, qui est sans contredit leur guide très attentif et éminemment sympathique à leurs efforts pour s'imposer dans le domaine des lettres et pour renouveler des formules dont on ne peut plus rien attendre de vivant. Ces écrivains encore en herbe sont impatients de lancer des flèches contre un classicisme agonisant et vidé de toute substance <sup>9</sup>.

Ce premier cénacle comprend Victor Hugo, Alexandre Soumet, auteur d'une *Divine Épopée* et d'une *Jeanne d'Arc*, Alfred de Vigny, Jules de Rességuier, Ulric Guttinguer, Chênedollé, Émile Deschamps et Delphine Gay. D'autres invités se retrouvent dans le salon hospitalier de l'Arsenal : Delacroix, le chef de la peinture dite romantique, Devéria, dessinateur et graveur, un autre peintre, Louis Boulanger, Alexandre Bixio, savant et homme politique, Paul Foucher et Alfred de Musset. Tous ces gens sont d'excellents valseurs, ce qui ne gêne rien de ces réunions d'où le pédantisme est exclu comme un importun. On reçoit parfois des visiteurs de passage, comme le Genevois Imbert Gallois ou Hippolyte Lucas <sup>10</sup>. Il règne dans ces réunions une franche

ressort pour réfléchir le soleil. La nature entière s'anime d'un murmure de vie et de bonheur qui rassure l'âme encore troublée des terreurs de la nuit, et ces ruines, palais magiques des esprits, rendez-vous funèbres des revenants, ne sont plus que des ruines » (NODIER, *Voyages pittoresques et romantiques dans l'ancienne France. Ancienne Normandie*, Paris, Didot, 1820, I, p. 63-64).

<sup>8</sup> René DOUMIC, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 15 déc. 1907, p. 932.

<sup>9</sup> Tous ne font pas preuve d'une brutale intransigeance, témoin Jules de Rességuier exprimant un souhait qui n'offre rien de très révolutionnaire :

Qu'entre jeunes et vieux la guerre soit finie ;  
 Tout système devient très bon par le talent ;  
 Pour que le plus mauvais soit le plus excellent,  
 Une chose suffit : c'est un peu de génie.

La gloire est à Bouvines ainsi qu'à Marengo ;  
 Immortalisez-vous par une ode superbe ;  
 N'importe après cela qu'on se nomme Malherbe,  
 Jean-Baptiste ou Victor Hugo.

(E. BIRÉ, *Victor Hugo avant 1830*, Gervais, 1883, p. 341.)

<sup>10</sup> En de petits vers sans prétention, il a noté le souvenir de ces soirées :

Nodier, lorsqu'à tes soirées  
 Célébrées  
 Par la voix de tout Journal,  
 Poète au bagage mince  
 De province  
 J'accourais à l'Arsenal,

familiarité, un sans-gêne de bon aloi, sans aucune vulgarité. Marie, la fille de Nodier, s'accompagnant elle-même au piano, chante les premières romances romantiques<sup>11</sup>. On comprend sans mal que ces jeunes gens unis dans une belle fraternité de cœur et d'esprit aient conservé longtemps la mémoire de cette aube rayonnante de leur carrière<sup>12</sup>.

Le programme se déroule selon le même rite à chaque réunion dominicale. Les invités sont arrivés vers les huit heures et l'on commence par causer, par échanger propos et opinions, par s'encourager les uns les autres dans ses entreprises, par demander conseil. Puis, à dix heures, c'est le moment de la valse qui va se prolongeant jusqu'à une heure après minuit. On se ferait une idée fausse de l'atmosphère régnant dans le salon de l'Arsenal, dont une gravure de Tony Johannot nous a conservé la précieuse et charmante image, si l'on s'imaginait que tout ce monde est guindé et suspendu aux lèvres de l'hôte. Il n'en est rien. Nodier, écrivain nullement important (comme on aime à dire

J'étais fier de voir, d'entendre

Alexandre

Causant près du grand Victor,

Ou bien près de ta Marie

Si chérie,

Musset, vrai papillon d'or.

(Hippolyte LUCAS, *Portraits et souvenirs littéraires*, Paris, Plon et Nourrit, p. 28.)

<sup>11</sup> C'est pour elle qu'Arvers a composé le seul sonnet qui l'a immortalisé :  
Mon âme a son secret, ma vie a son mystère...

Le tendre Musset n'oubliera pas ces soirées, il en évoquera la mémoire :

Gais comme l'oiseau sur la branche,

Le dimanche,

Nous rendions parfois l'Arsenal

Matinal.

La tête coquette et fleurie

De Marie

Brillait comme un bluet mêlé

Dans le blé...

Quelqu'un récitait quelque chose,

Vers ou prose,

Puis nous courions recommencer

A danser...

Alors dans la grande boutique

Romantique,

Chacun avait, maître ou garçon,

Sa chanson...

<sup>12</sup> M<sup>me</sup> Victor Hugo, évoquant Nodier, confirme le sentiment général : « Ses amis étaient plus chez eux que chez lui. Rien n'a laissé de plus délicieux souvenirs à ceux qui en ont été, que les dimanches de l'Arsenal. C'était une aisance, une facilité et un bien-être qu'on ne peut imaginer sans en avoir été témoin. C'était comme une atmosphère affectueuse qui enveloppait ces mémorables soirées, et qui préparait les cœurs doucement réchauffés à prendre feu à la première étincelle » (M<sup>me</sup> MÉNESSIER-NODIER, *Charles Nodier. Episodes et souvenirs de sa vie*, Paris, Didier, 1867, p. 347-348).

aujourd'hui sans au reste se donner la peine de préciser en quoi un écrivain peut être important), est un causeur émérite, avec un don discret pour la maïeutique chère à Socrate; il possède cette aptitude naturelle à dégager de ses invités le meilleur d'eux-mêmes, à les faire s'exprimer exactement de la façon qu'ils souhaitent être entendus<sup>13</sup>. Nodier n'est pas tout à fait inconscient du rôle qu'il exerce; il écrit à Lamartine (27 mars 1929), non sans une évidente satisfaction : *On suppose que j'exerce quelque influence d'amitié sur vous, sur M. de Chateaubriand, sur Victor Hugo*. Il n'a pas tort; est-ce toutefois par un lapsus qu'il mentionne le nom de Chateaubriand, qui n'est plus à l'âge de subir la moindre empreinte intellectuelle de qui que ce soit<sup>14</sup> ?

Ces jeunes ont aussi leur revue, *La Muse française*, paraissant du 18 juillet 1823 à la fin de juin 1824, sous la direction de l'un d'entre eux, Émile Deschamps, un esprit fort élégamment orné et aucunement dédaigneux des littératures étrangères. Il éprouve le désir de faire fructifier le legs du XVIII<sup>e</sup> siècle, tout en ouvrant toutes larges les voies de l'avenir. Sa revue accueille, à côté de jeunes talents cherchant à atteindre à la notoriété, des gloires aujourd'hui entrées dans l'oubli, comme Charles Brifaut et Baour-Lormian, le traducteur des *Poésies d'Ossian*, Alexandre Soumet et Alexandre Guiraud. *La Muse française*, qui ne vivra pas une année, comprend aussi des collaboratrices d'une certaine renommée, M<sup>me</sup> Sophie Gay, la mère de Delphine (M<sup>me</sup> de Girardin) et Marceline Desbordes-Valmore, touchante élégiaque.

D'autres publications viennent à la rescousse de cette génération romantique et l'aident à s'affirmer et à se faire connaître. Mentionnons les *Annales de la littérature et des arts*, le *Mercure du XIX<sup>e</sup> siècle*, les

<sup>13</sup> « Il y avait de tout dans cette parole : de la finesse et de la naïveté, de l'esprit et de la bonhomie, quelque chose de désabusé, et cependant de jeune encore » (Edouard GRENIER, *Souvenirs littéraires*, Paris, Lemerre, 1894, p. 87).

<sup>14</sup> Guttinguer a pris soin de sténographier l'une des discussions de l'Arsenal, au cours de laquelle il est question d'une opinion de Schelling, à savoir que chez les poètes romantiques, l'amour s'accompagne toujours de piété :

« NODIER. — Schelling n'aurait pas dit cela s'il avait lu André Chénier.

HUCO. — Mais André Chénier n'est pas romantique...

NODIER. — Je proteste; il est romantique à sa façon qui pour moi est la bonne. C'est lui qui a affranchi l'art des règles surannées de Boileau-Despréaux.

HUCO. — Je ne dis pas non, mais il est allé trop loin : son vers, à force de coupures et d'enjambements, n'est plus musical, et la poésie est un chant avant tout.

Emile DESCHAMPS. — Vous en reviendrez, mon cher Victor.

NODIER. — Mes amis, vous savez ce que je vous ai toujours dit : il n'y a pas de règles fixes dans l'art, et le Romantisme à mes yeux doit être la liberté régie par le goût » (voir Léon SÉCHÉ, dans les *Annales romantiques*, juin 1908, p. 173-174).

*Annales romantiques*, la *Quotidienne*, présentant cette amusante particularité que ses collaborateurs ont le privilège, selon les saisons, d'être hugolâtres ou hugophobes. Sans se réclamer de l'esthétique romantique, le *Globe*, en raison de ses principes, sert efficacement la cause. Il estime qu'il faut *défendre avec mesure, discrétion, le droit des jeunes poètes à l'innovation et le libre-échange entre toutes les littératures*, en tenant la balance égale entre le goût national et les influences étrangères. Par ses critiques, le *Globe* oblige les nouveaux écrivains à préciser leurs positions et ils en retirent les premiers un immense bénéfice. Ce journal leur apporte également des sympathies universitaires et libérales, à eux classés au début dans le clan catholique et royaliste. Même avant ces divers mouvements, la jeune école a trouvé des oreilles attentives<sup>15</sup>. Les romantiques, même s'ils rêvent, comme il est naturel à leur âge, de briser portes et fenêtres, découvrent des esprits assez mûrs pour comprendre leurs impatiences et pour saluer favorablement leur montée. Ils n'ont pas tous été les incompris que beaucoup d'entre eux ont prétendu être; s'ils ont dû lutter, leurs talents ont su vaincre tous les obstacles.

## II. — ALFRED DE VIGNY.

*Il a apporté un message que personne de son temps ne peut tout à fait comprendre, que lui-même ne saurait d'abord tout à fait concevoir sans doute, mais d'où va procéder un siècle de poésie renouvelée. De qui donc s'agit-il? D'un des habitués de l'Arsenal. C'est en 1819 qu'est née, sous la plume de Vigny, la poésie moderne. La source est humble encore, son cours mal affermi; elle coule de là pourtant et non d'ailleurs*<sup>16</sup>. On ne lui rend pas toujours entière justice; le cent cinquantième anniversaire de sa naissance a passé presque inaperçu<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Un seul témoignage : l'*Annuaire universel pour 1820* écrit, en marge des *Méditations*, récemment parues : « L'invasion du génie romantique dans la littérature française est à peu près consommée. Il ne faut pas s'en plaindre : elle devait suivre la révolution qui s'est faite dans nos idées morales et politiques. Elle était peut-être nécessaire pour nous débarrasser ou nous préserver de la sécheresse de la poésie philosophique, de la fadeur de la poésie de boudoir, et de la pompe ennuyeuse de la poésie descriptive; il était temps de nous en délivrer; l'esprit et le cœur de l'homme ont incessamment besoin de sensations nouvelles : le génie romantique les répand à pleines mains » (voir BÉDIER et HAZARD, *op. cit.*, t. II, p. 178).

<sup>16</sup> Bertrand DE LA SALLE, *Alfred de Vigny*, Paris, Arthème Fayard, 1939, p. 46-47.

<sup>17</sup> Il avait eu plus de veine à son centenaire, alors que Jules Claretie s'était abandonné à un lyrisme d'occasion : « Il en est de sa gloire comme de l'aloès qui fleurit,

A certaines époques, la pureté cristalline et dure de son œuvre ne séduit qu'à demi; et la hauteur de sa pensée a de quoi susciter le vertige. On ne s'en approche qu'avec un certain respect excluant toute chaleur d'amitié<sup>18</sup>.

Alfred de Vigny possède une noblesse naturelle, très supérieure à celle de son nom. Son père, Léon de Vigny, ancien officier parvenu au grade de capitaine, a été réformé à la suite de blessures reçues pendant la Guerre de Sept Ans. Sa mère, Marie-Jeanne-Amélie de Baraudin, est fille du capitaine de vaisseau Didier de Baraudin, retraité avec le titre de chef d'escadre, après avoir pris part aux guerres des règnes de Louis XV et Louis XVI; elle est aussi arrière-petite-nièce du poète Regnard et cousine du navigateur Bougainville. C'est une femme remarquable, avec un certain talent pour la miniature et dont on compare les lettres à celles de M<sup>me</sup> de Sévigné<sup>19</sup>. Le jeune homme reçoit fortement l'empreinte maternelle<sup>20</sup>; il puise chez elle cette dignité, un peu altière parfois, faite de discrétion et de réserve, qui sera l'honneur de sa vie.

Dès l'époque de l'Arsenal, il est conscient de ses dons, il prend même un peu de recul à l'égard de ses rivaux, dont quelques-uns se montrent jaloux. Premier en date des poètes romantiques, il est légitimement convaincu d'avoir créé un genre, la poésie philosophique, en recourant à la forme épique ou dramatique. L'étendue de ses

dit-on, tous les cent ans, mais en rendant du moins un bruit de tonnerre... » (*Le Temps* du 1<sup>er</sup> avril 1897).

<sup>18</sup> Au lendemain de sa mort, Théophile Gautier écrit : « Quand on pense à de Vigny, on se le représente involontairement comme un cygne nageant le col un peu replié en arrière, les ailes à demi gonflées par la brise, sur une de ces eaux transparentes et diamantées des parcs anglais... C'est une blancheur dans un rayon, un sillage d'argent sur un miroir limpide, un soupir parmi des fleurs d'eau et des feuillages pâles. On peut encore le comparer à une de ces nébuleuses, gouttes de lait sur le sein bleu du ciel, qui brillent moins que les autres étoiles, parce qu'elles sont placées plus haut et plus loin » (*Le Moniteur* du 28 septembre 1863).

<sup>19</sup> H. LABASTE et R. NICOLLE, *Œuvres choisies d'A. de Vigny*, collection des Granges, Paris, Hatier, 1939, p. 1-2.

<sup>20</sup> Au moment d'entrer dans l'armée, il reçoit de sa mère une lettre contenant les conseils suivants : « Partout où tu n'oserais montrer ton uniforme, tu ne dois pas porter ta personne; aurais-tu plus de respect pour lui que pour toi-même?... Tenir ou répéter un propos qui attaque la conduite d'une femme est un crime de lèse-société... Tu entendras dire à des gens bassement envieux que la noblesse n'est rien, que tous les hommes sont égaux... Mais la noblesse est quelque chose : c'est un titre écrit que le souverain confère pour des services rendus à l'Etat... mais son plus beau titre est l'obligation qu'il impose de valoir mieux qu'un autre, d'être plus fidèle à son roi, d'une probité plus délicate, plus lent à donner sa parole, plus fidèle à l'observer » (voir Léon SÉCHÉ, *Lamartine de 1816 à 1830*, Paris, Mercure de France, 1905, p. 33-36).

ressources empêche que la pensée, comme il arrive trop souvent, n'étouffe la poésie. Cette poésie ne succombe pas non plus sous le poids de l'érudition, car Vigny documente ses poèmes, il nourrit son imagination d'une foule de connaissances précises. Deux exemples corroborent cette affirmation.

Les sources de *Moïse* sont bien connues. Le poète s'inspire d'abord des Livres saints, l'*Exode*, le *Lévitique*, les *Nombres*, *Josué* et surtout le *Deutéronome*, au chapitre XXXIV et dernier; il prend de grandes libertés avec la Bible, mais le fond demeure rigoureusement exact. L'idée même du poème semble née d'un passage du *Génie du Christianisme*, où Chateaubriand, après avoir énuméré les règles morales du second Zoroastre, de l'Inde, de l'Égypte, de Minos, de Solon, de Rome, des Druides, de Pythagore, en vient à apprécier la morale chrétienne et le Décalogue<sup>21</sup>. Quant aux rapports de Moïse avec Dieu et aux idées qu'il exprime, ils proviennent du *Childe Harold* et du *Manfred* de Byron, de la *Cassandre* de Schiller, des souvenirs de *Corinne* et de l'*Obermann* de Senancour<sup>22</sup>. Le thème de ce chef-d'œuvre est facile à

<sup>21</sup> « Voyez cet homme qui descend de ces hauteurs brûlantes. Ses mains soutiennent une table de pierre sur sa poitrine, son front est orné de deux rayons de feu, son visage resplendit des gloires du Seigneur, la terreur de Jéhovah le précède : à l'horizon se déploie la chaîne du Liban avec ses éternelles neiges et ses cèdres fuyant vers le ciel... » (CHATEAUBRIAND, *Le Génie du Christianisme*, p. 71-72).

<sup>22</sup> Le poème s'ouvre par un prologue : Moïse gravit le mont Nébo, tandis que les Hébreux prient au pied de la montagne. Puis c'est le moment de son discours où il exprime sa lassitude; sa toute-puissance sur les hommes et sur les éléments le rend malheureux. La conclusion, c'est que la solitude est la rançon de la grandeur. M<sup>me</sup> de Staël l'avait déjà souligné, en commentant une tragédie de Schiller, à savoir « le mal que fait éprouver aux hommes la prescience d'un dieu ». L'homme désigné par En-Haut est un consacré, partant un isolé, incapable désormais de participer aux joies et aux peines communes; il est hors de la norme et rien ne l'y fera rentrer. — Des diverses sources sommairement indiquées, aucune n'est plus importante que le *Deutéronome*. On lit dans les quatre premiers versets du chapitre 34 : « Moïse monta, des plaines de Moab, sur le mont Nébo, au sommet du Phasga, en face de Jéricho. Et Yahweh lui montra tout le pays : Galaad jusqu'à Dan, tout Nephtali et le pays d'Ephraïm et de Manassé, tout le pays de Juda jusqu'à la mer occidentale, le Négeb, le district du Jourdain, la vallée de Jéricho qui est la ville des palmiers, jusqu'à Ségor. Et Yahweh lui dit : « C'est là le pays au sujet duquel j'ai fait serment à Abraham, à Isaac et à Jacob, en disant : Je le donnerai à ta postérité. Je te l'ai fait voir de tes yeux; mais tu n'y entreras point. »

Ce texte lu, ouvrons le poème de Vigny :

Le soleil prolongeait sur la cime des tentes  
Ces obliques rayons, ces flammes éclatantes,  
Ces larges traces d'or qu'il laisse dans les airs,  
Lorsqu'en un lit de sable il se couche aux déserts.  
La pourpre et l'or semblaient revêtir la campagne.  
Du stérile Nébo gravissant la montagne,  
Moïse, homme de Dieu, s'arrête, et, sans orgueil,  
Sur le vaste horizon promène un long coup d'œil.

saisir, il est romantique à souhait : la grandeur est le pire des malheurs ; si Dieu vous a choisi, les hommes vous excluent ; d'où la lourde mélancolie et le désespoir profond s'abattant sur Moïse, chargé d'un destin trop grand pour un homme. Mais il n'y a pas dans ce Moïse que le héros de la Bible ; il y a aussi le militaire maladif, sensible, méconnu, souffrant de son obscurité comme de sa petite noblesse<sup>23</sup>.

Il y a aussi *Eloa* ou *La Sœur des anges*, un mystère, précise Vigny, à l'imitation de Byron, qui en a agi ainsi dans ses drames bibliques, *Caïn* et *Ciel et Terre*<sup>24</sup>. Le poète ne néglige pas ses prédécesseurs. Il doit certaines idées, certains traits, certaines descriptions au *Paradis perdu* de Milton, aux *Amours des anges* de Thomas Moore, à la *Messiede* de l'Allemand Frédéric Klopstock, aux poèmes d'Ossian, à Chateaubriand dont une description de la Louisiane dans *Atala* n'est pas sans rappeler un beau morceau d'*Eloa*, le colibri<sup>25</sup>.

Malgré ces rapprochements évidents, l'originalité de Vigny demeure entière dans la conception comme dans l'exécution. Il y a bien, ici et

Il voit d'abord Phasga, que des figuiers entourent ;  
 Puis, au-delà des monts que ses regards parcourent  
 S'étend tout Galaad, Ephraïm, Manassé,  
 Dont le pays fertile à sa droite est placé :  
 Vers le midi, Juda, grand et stérile, étale  
 Ses sables où s'endort la mer occidentale ;  
 Couronné d'oliviers, se montre Nephtali ;  
 Dans des plaines de leurs magnifiques et calmes  
 Jéricho s'aperçoit : c'est la ville des palmes ;  
 Et, prolongeant ses bois, des plaines de Phogor,  
 Le lentisque touffu s'étend jusqu'à Ségor.  
 Il voit tout Chanaan et la terre promise,  
 Où sa tombe, il le sait, ne sera point admise.  
 Il voit, sur les Hébreux étend sa grande main,  
 Puis vers le haut du mont il reprend son chemin.

<sup>23</sup> Malgré le détachement hautain de la forme et l'exotisme des sujets retenus, « toujours invisible en ses œuvres, Vigny n'en est jamais absent ; sous les masques épiques ou dramatiques de ses héros, c'est lui partout, lui toujours. Le plus romantique des romantiques en son fond malade, il en est par son art le plus classique » (Emile LAUVRIÈRE, *A. de Vigny. Sa vie et son œuvre*, Paris, Grasset, 1945, t. I, p. 121).

<sup>24</sup> Le poème se répartit en trois chants : Naissance, Séduction, Chute. Le thème est très beau : « C'est le poème de la pitié, et de la pitié pour le mal... Satan aimé par un ange, parce que, pour un ange, le plus grand des coupables n'est rien autre chose que le plus misérable des malheureux » (Emile FAGUET, *Etudes sur le XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 138).

<sup>25</sup> Décivant le vol d'*Eloa* à travers les cieux, Vigny se sert d'une image commençant par les vers suivants :

Ainsi dans les forêts de la Louisiane,  
 Bercé sous les bambous et la longue liane,  
 Ayant rompu l'œuf d'or par le soleil mûri,  
 Sort de son nid de fleurs l'éclatant Colibri :  
 Une verte émeraude a couronné sa tête,  
 Des ailes sur son dos la pourpre est déjà prête..., etc.

là, quelques gaucheries dans l'expression, des maladresses dont le poète ne parviendra jamais à se libérer entièrement. Après lui, Lamartine s'inspirera d'Eloa pour écrire *La Chute d'un ange* et Victor Hugo, *La Fin de Satan*. Dès la publication du poème, l'enthousiasme des lecteurs et de ses émules est à son comble<sup>26</sup>. Si notre goût a pu subir depuis lors d'inévitables variations, on s'entend malgré tout pour placer ces vers bien au-dessus du commun; ils sont d'un métal qui ne se peut ternir à l'usure des années<sup>27</sup>.

Environ 1820, la vogue est aux romans historiques; Vigny s'y essaie à son tour. C'est *Cinq-Mars ou une Conjuraison sous Louis treize*. Il imite Walter Scott, mais, ce faisant, il ouvre le cycle du roman historique en France. Il s'attaque à la rédaction de son œuvre, dûment documenté; il a dépouillé *plusieurs centaines de volumes de l'époque, manuscrits ou imprimés, des mémoires et des correspondances* qu'il a trouvés à la Bibliothèque nationale et à l'Arsenal. Le roman comprend deux parties, de treize chapitres chacune. La première fait connaître Cinq-Mars qui, mandé par Richelieu, quitte le château de Chaumont en Touraine pour rejoindre le roi au siège de Perpignan; exposition un peu longue et fastidieuse dont le but est surtout de présenter les différents personnages. Dans la seconde partie, deux années plus tard, c'est la conjuration proprement dite.

Les scènes se déroulent tantôt dans les provinces: Touraine, Poitou, Roussillon, Lyonnais, tantôt à Paris, au Louvre, dans la maison de Thou, dans celle de Marion Delorme, très belle femme aventureuse et aventurière qui inspirera un drame en vers à Victor Hugo. Vigny saisit l'occasion de décrire les mœurs de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle: un procès de sorcellerie, un duel, une bataille, une chasse à Chambord, des émeutes à Paris. C'est tout l'accessoire pittoresque cher aux romantiques; ils attachent une importance extrême à la

<sup>26</sup> Pour Théophile Gautier, il s'agit du poème « le plus beau, le plus parfait peut-être de la langue française... Lui seul possédait ces gris nacrés, ces reflets de perle, ces transparences d'opales, ce bleu de clair de lune qui peuvent faire discerner l'immatériel sur le fond blanc de la lumière divine. »

<sup>27</sup> « Prestiges de l'élégance, d'une distinction qui permet de tout dire poliment, de moduler les cris, de rythmer les orages, de poignarder en mesure. Et les orages, les cris et les poignards sont là pourtant. C'est bien de Jean Racine que le jeune Vigny est le fils, et fils comme lui d'une austérité élégante qui a civilisé les passions sans les émousser » (Bertrand DE LA SALLE, *op. cit.*, p. 63).

couleur locale, quittes, parfois, à négliger la psychologie des personnages et la vraisemblance des situations.

L'action est double. Cinq-Mars aime Marie de Gonzague, la future princesse Palatine, et par chance il est aussi aimé. Un obstacle toutefois se dresse entre eux : comment combler le fossé qui sépare un marquis d'Effiat de la duchesse de Mantoue ? Pour y parvenir, Cinq-Mars s'emploie vainement à supplanter Richelieu et à s'assurer auprès du roi la première place dans le royaume. Parallèlement à cette intrigue amoureuse, il y a une intrigue politique, c'est la conjuration. Des buts poursuivis simultanément nuisent dans une certaine mesure à l'unité d'action, indispensable à toute œuvre d'art. Des personnages, seul Louis XIII est conforme à ce que les historiens nous enseignent à son sujet. Les autres représentent une idée, une passion ou une classe, tous sont fortement stylisés. Cinq-Mars, c'est la recherche du pouvoir pour satisfaire son amour; Richelieu, c'est *l'ambition froide et obstinée luttant avec génie contre la royauté même dont elle emprunte son autorité*; de Thou, c'est *l'amitié dans le sacrifice et l'abnégation*, le magistrat parfaitement intègre; Laubardemont, c'est le criminel sans scrupules, le séide de Richelieu; Bassompierre, c'est la noblesse indépendante, frondeuse, loyale, généreuse; Granschamps, c'est le vieux serviteur dévoué; Grand-Ferré, c'est le soldat insouciant. Les types féminins ne sont pas aussi accusés, Marie de Gonzague se précise difficilement à notre imagination.

C'est un roman historique. Dans son *Journal*, Vigny indique son intention, qui ne passera jamais à l'acte, de faire *une suite de romans historiques qui seraient comme l'épopée de la noblesse et dont Cinq-Mars était le commencement*. C'est aussi un roman à thèse. Très féru de la noblesse, Vigny estime qu'on a méconnu son importance sociale, elle qui représente le lien nécessaire entre le roi et le peuple, assurant ainsi un équilibre rompu dès qu'elle déchoit. La noblesse doit servir de tampon entre le peuple et le souverain, c'est une espèce de catalyseur propre à sauvegarder l'harmonie. Il revient aussi sur cette idée qui lui est très chère : l'homme de génie est toujours méconnu. Ce sera encore le thème de *Stello* et de *Chatterton*.

Et la vérité historique ? Elle n'existe à peu près pas. Dans ce cas, pourquoi se documenter si soigneusement, s'il ne s'agit en somme

que de se servir de personnages ayant véritablement vécu pour les transformer en véhicules de certaines idées ? Vigny a fourni une explication ingénieuse et peu convaincante<sup>28</sup>. Le danger de ces reconstitutions, c'est qu'elles faussent le sens de l'histoire. Cette confusion des genres aboutit à des œuvres boîteuses<sup>29</sup>.

### III. — VICTOR HUGO.

D'une sensibilité moins frémissante que Lamartine, d'une pensée beaucoup moins profonde que Vigny, Victor Hugo dépasse ses deux rivaux par une inlassable fécondité et une volonté de puissance qui ne se dément jamais. Si l'école romantique réclame un chef, il sera celui-là, il mènera les troupes au combat. Le portrait qu'a fait de lui son ami Devéria, alors que le poète a vingt-sept ans, nous le représente déjà dans une attitude de sereine autorité et de sûre maîtrise<sup>30</sup>.

Il naît le 26 février 1802, *d'un sang breton et lorrain à la fois*, à Besançon, où son père tient garnison. Le métier d'officier de son père le fait voyager pendant ses années d'enfance de la Corse en Calabre et finalement en Espagne. Il a environ dix ans quand il s'installe à Paris avec sa mère et ses deux frères, Abel et Eugène, le père ayant alors quitté le foyer conjugal; après la mort de sa mère, Victor apprendra que le général était déjà marié devant l'Église avec une veuve d'Almé. Dans le jardin des Feuillantines, l'enfant commence à aimer la nature et la poésie. A treize ans, il est mis en pension chez Cordier, et il

<sup>28</sup> Écrit dans son *Journal*, en date du 31 janvier 1828 : « Je préférerais toujours l'action aux paroles et l'exemple aux théories. J'ai tenté de déterminer ici les limites de l'histoire et du *roman historique*, qui, selon ma pensée, doit être son supplément. L'histoire présente aux hommes le sens philosophique et le spectacle *extérieur* des faits vus dans leur ensemble, le roman historique donne *l'intérieur* de ces mêmes faits examinés dans leur détail... L'historien doit se placer, pour considérer le passé, comme le peintre d'un panorama, sur la plus haute élévation de la terre, le romancier doit descendre dans la vallée comme le peintre de genre, s'asseoir dans les chaumières et sous les buissons. Le premier dominera le vieux siècle qu'il veut peindre, de toute la hauteur du sien, le second se transportera au cœur de ce siècle même et l'habitera. »

<sup>29</sup> On l'a constaté, à partir de 1920 environ, alors qu'a sévi la mode des biographies romancées, qui ne sont ni d'authentiques biographies ni des romans gratuits, c'est-à-dire de véritables œuvres d'art.

<sup>30</sup> Théophile Gautier l'a dépeint ainsi : « Un front vraiment monumental qui couronnait comme un fronton de marbre blanc un visage d'une placidité sérieuse... Le signe de la puissance y était. Des cheveux châtain clair l'encadraient et retombaient un peu longs... Une face soigneusement rasée, d'une pâleur particulière, trouée et illuminée de deux yeux fauves pareils à des prunelles d'aigle, et une bouche à lèvres sinueuses, à coins surbaissés, d'un dessin ferme et volontaire qui, en s'entr'ouvrant pour sourire, découvrait des dents d'une blancheur éclatante. »

suit les classes du lycée Louis-le-Grand. On le destine à l'École polytechnique; son tempérament finira bien par l'emporter et l'entraîner dans son sens. Que souhaite-t-il être ? *Je veux être Chateaubriand ou rien*, écrit-il dès 1816 sur un de ses cahiers d'écolier. Il sera Victor Hugo; c'est déjà beaucoup...

Deux personnes surtout exercent leur influence pendant les années de sa formation. A son père, il doit d'avoir beaucoup plus voyagé que les autres enfants de son âge. De tous ces déplacements, c'est le séjour en Espagne qui se grave davantage en son esprit; la farouche majesté de cette contrée orne déjà son imagination de richesses merveilleuses où il puisera à pleines mains tout au cours de son œuvre. Il sera *le Grand d'Espagne de première classe de la poésie* (Paul de Saint-Victor).

Sa mère, auprès de qui il mène une existence studieuse et paisible, le marque beaucoup plus. Elle lui inculque, sur le plan politique, ses sentiments légitimistes et sa haine de Bonaparte. Elle lui fait surtout un culte de l'ambition; la leçon ne sera pas perdue. Il n'est pas jusqu'à ses préférences littéraires qui ne déteignent sur celles de son fils; elle l'oriente plus vers Voltaire que vers Rousseau, quoique ce dernier soit beaucoup plus susceptible d'éveiller ou d'exalter la sensibilité naissante d'un tout jeune homme que les sarcasmes et l'ironie grinçante de Voltaire.

Le moment est venu où les influences familiales diminuent. Dans l'esprit du jeune Victor, il y a Chateaubriand et Lamennais, dans son cœur, il y a son amour pour Adèle Foucher qu'il épouse après trois années et demie de fiançailles. Les *Lettres à la Fiancée*, sauvées de l'oubli par un bienheureux hasard, constituent un document très précieux pour suivre l'action de l'amour dans la formation intellectuelle et morale du poète. Hugo s'acharne à conquérir celle qu'il aime et les embûches ne lui font pas défaut. Il se montre tel qu'il est, en toute sincérité, sans la moindre tentative de simulation. Par les lettres de la jeune femme, nous constatons que son sentiment est moins fiévreux, mieux équilibré; il sera aussi plus durable, il accompagnera l'interminable liaison de Victor et de Juliette.

Adèle n'a pas le génie de son fiancé, elle l'emporte assurément sur lui par le cœur. Elle lui voue un attachement fidèle, malgré les

trahisons dont elle est la victime résignée<sup>31</sup>. De ce roman épistolaire, les querelles littéraires ne sont pas exclues. Adèle ne partage pas l'engouement extrême de Victor pour Chateaubriand, qui n'est pas ingrat pour son bouillant disciple à qui il offre de l'attacher à l'ambassade de Londres; l'invitation flatteuse du grand homme ne parvient pas à le faire délaissier sa fiancée. Il n'est pas question que de littérature dans cette correspondance. Hugo y épanche son cœur et avoue son amour. Bientôt, une rupture se produit entre les deux familles; M<sup>m</sup>e Hugo ambitionne pour son fils une alliance plus avantageuse que ce mariage avec une fille de greffier. Le jeune homme tient bon, malgré toutes les difficultés, et il remportera finalement la victoire.

Il se comporte comme un fiancé assez étonnant, signant toujours ses lettres, par anticipation, *ton mari* ou *ton mari fidèle*; ce dernier mot — l'événement le démontrera — est tout à fait superflu<sup>32</sup> ! Amour volontaire et ferme, c'est déjà le maître qui parle; il n'a pas de ces abandons par où se trahit la passion amoureuse des jeunes gens, tremblant devant l'objet de leurs désirs. La fierté, semble-t-il, l'emporte sur son amour; si l'on préfère, cet amour est dominé par une fierté sans égale. Et cet amour nous paraît dépourvu de joie<sup>33</sup>. Il en est cependant profondément marqué. La pureté devient alors pour lui l'idéal par excellence. Il rêve de la vie familiale où il place le véritable bonheur, paisible et serein. Sa foi elle-même se renforce; il se rapproche de Lamennais<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> En 1866, le poète a 64 ans, il vient de quitter le salon pour poursuivre ses travaux — du moins supposons-le charitablement, — M<sup>m</sup>e Hugo dit tout ingénûment à Jules Claretie : « Eh bien ! Qu'en dites-vous ? N'est-il point vrai qu'il est charmant ? » (Paul DE SAINT-VICTOR, *Victor Hugo*, Paris, C.-Lévy, 1885, p. 10). Le mot est joli et touchant.

<sup>32</sup> Il lui fait l'aveu suivant, dont Adèle se choque un peu : « ... Aussi ai-je, grâce à toi, conservé intacts les seuls biens que je puisse aujourd'hui t'offrir, un corps pur et un cœur vierge... J'aurais peut-être dû m'abstenir de ces détails, mais tu es ma femme » (Victor HUGO, *Lettres à la Fiancée*, Paris, Charpentier et Fasquelle, 1901, p. 30).

<sup>33</sup> « Te dire que je t'aime plus que la vie, ce ne serait pas te dire grand chose, car tu sais que je ne suis pas fou de la vie » (*ibid.*, p. 25). Étrange amoureux, qui n'est pas un adorateur de la vie, de la vie la plus longue qui soit, puisqu'elle doit s'écouler dans l'intimité de l'être aimé !

<sup>34</sup> Il lui annonce son mariage : « Je vous ai dit plusieurs fois, mon noble ami, que s'il y avait quelque dignité, quelque chasteté dans ma vie, ce n'était pas à moi que je le devais. Je sens profondément que je ne suis rien par moi-même. Je tâche de n'être pas indigne de la mère que j'ai perdue, et de l'épouse que je vais obtenir » (cité dans le *Temps* du 13 août 1887).

Fiancé volontaire et singulièrement hâtif<sup>35</sup>. Pour s'expliquer les comportements insolites de quelques-uns des amoureux qu'il a mis en scène, on n'a qu'à se reporter à l'auteur lui-même, volontiers excessif. Son sentiment pour Adèle Foucher, c'est celui de Didier pour Marion Delorme, celui d'Hernani pour dona Sol<sup>36</sup>.

En juin 1821, Victor Hugo pleure la mort de sa mère. Le père s'empresse aussitôt de faire légaliser sa situation avec la dame partageant depuis quelque temps son existence; il consent finalement à approuver le mariage de son fils avec Adèle Foucher. Cette décision le plonge dans l'extase; ses facultés lyriques s'élèvent à un niveau étonnant. En l'espace de quelques semaines, il compose de nombreuses odes où transparaît toujours la figure attachante et pure de la petite fiancée. C'est *La Lyre et la Harpe*, qu'il dédie à Lamartine<sup>37</sup>; c'est

<sup>35</sup> « Quand ton souvenir me revient avec l'espérance, Adèle, je conviens que je crains la mort. Il me serait affreux de mourir avant de t'avoir possédée, avant de t'avoir appartenu » (HUGO, *Lettres...*, p. 107).

<sup>36</sup> Hugo prête à ses personnages l'absolutisme de sa propre passion amoureuse. Dans *Hernani*, dona Sol déclare à son bien-aimé :

Hernani ! je vous aime et vous pardonne, et n'ai  
Que de l'amour pour vous !

Et Hernani répond :

Elle m'a pardonné,  
Et m'aime ! Qui pourra faire aussi que moi-même,  
Après ce que j'ai dit, je me pardonne et m'aime ?  
Oh ! je voudrais savoir, ange au ciel réservé,  
Où vous avez marché, pour baiser le pavé.

L'idée dominante, c'est que le pardon de l'être aimé ne suffit pas à effacer la tache, il faut pouvoir se pardonner à soi-même. Dans les *Lettres à la Fiancée*, nous lisons : « Je suis à toi, éternellement à toi; je suis ton bien, ta propriété, ton esclave... N'oublie jamais cela, tu peux user de moi comme d'une chose, et non comme d'une personne; en quelque lieu que je sois, loin ou près, écris-moi ta volonté, et je t'obéirai, ou je mourrai. [...] Tu m'as pardonné, toi, Adèle; mais moi, me pardonnerais-je jamais ? C'est à deux genoux que j'aurais voulu te demander grâce, c'est avec mes lèvres que j'aurais voulu recueillir tes larmes d'ange, avec mon sang que j'aurais voulu les racheter. Je suis bien coupable, mon Adèle adorée, et bien malheureux d'être aussi coupable. Tu me pardonnes; mais, je me le redis amèrement, jamais je ne me pardonnerai » (*ibid.*, p. 29 et 171).

<sup>37</sup> L'amour divin défend de la haine infernale.  
Cherche pour ton cœur pur une âme virginale;  
Chéris-la, Jéhovah chérissait Israël.  
Deux êtres que dans l'ombre unit un saint mystère  
Passent en s'aimant sur la terre,  
Comme deux exilés du ciel !

(*Œuvres poétiques complètes*, Montréal, Editions Bernard Valiquette, 1944, p. 41).

*Le Nuage*<sup>38</sup>; c'est *La Chauve-Souris*<sup>39</sup>; c'est *Le Cauchemar*<sup>40</sup>; c'est *Le Matin*<sup>41</sup>, où perce toutefois une pointe d'amertume, à la pensée de la fugacité de la vie. Cette exaltation ne peut se soutenir indéfiniment. Si Fernand Gregh, qui voue à son poète une ferveur fidèle, se voit dans l'obligation de reconnaître qu'il subsiste du Jean-Baptiste Rousseau chez le jeune Hugo<sup>42</sup>, ce dernier s'emploie assidûment à s'affranchir des canons reçus et à conquérir de haute lutte sa propre originalité. Chateaubriand l'a puissamment marqué de son empreinte<sup>43</sup>; il lui dédie deux pièces de son premier recueil. Le premier poème évoque l'épopée vendéenne et porte en exergue le mot de Suétone : *Ave, Cæsar, morituri te salutant*. Le second est beaucoup plus personnel et flatteur, car il célèbre l'adversaire de Napoléon<sup>44</sup>. Le grand aîné est sensible à

<sup>38</sup> La tempête qui fuit d'un orage est suivie.  
L'âme a peu de beaux jours; mais, dans son ciel obscur,  
L'amour, soleil divin, peut dorer d'un feu pur  
Le nuage errant de la vie (*ibid.*, p. 54).

<sup>39</sup> Attends qu'enfin la vierge, à mon sort asservie,  
Que le ciel comme un ange envoya dans ma vie,  
De ma longue espérance ait couronné l'orgueil;  
Alors tu reviendras, troublant la douce fête,  
Joyeuse, déployer tes ailes sur ma tête,  
Ainsi que deux voiles de deuil (*ibid.*, p. 54).

<sup>40</sup> Vierge ! ton doux repos n'a point de noir mensonge.  
La nuit d'un pas léger court sur ton front vermeil.  
Jamais jusqu'à ton cœur un rêve affreux ne plonge;  
Et quand ton âme au ciel s'envole dans un songe,  
Un ange garde ton sommeil (*ibid.*, p. 55).

<sup>41</sup> Oui, souris à l'éclat dont le ciel se décore !  
Tu verras, si demain le cercueil me dévore,  
Un soleil aussi beau luire à ton désespoir,  
Et les mêmes oiseaux chanter la même aurore,  
Sur mon tombeau muet et noir ! (*ibid.*, p. 55).

<sup>42</sup> Fernand GREGH, *Etude sur Victor Hugo*, Paris, Charpentier, 1905, p. 21.

<sup>43</sup> C'est au *Génie* qu'il doit d'écrire, dans la préface de 1823 aux *Odes*, parlant de l'auteur du recueil : « Il a donc pensé que si l'on plaçait le mouvement de l'Ode dans les idées plutôt que dans les mots, si de plus on en essayait la composition sur une idée fondamentale quelconque qui fût appropriée au sujet, et dont le développement s'appuyât dans toutes ses parties sur le développement de l'événement qu'elle raconterait, en substituant aux couleurs usées et fausses de la mythologie païenne les couleurs neuves et vraies de la théogonie chrétienne, on pourrait jeter dans l'Ode quelque chose de l'intérêt du drame, et lui faire parler en outre ce langage austère, consolant et religieux, dont a besoin une vieille société qui sort, encore chancelante des saturnales de l'athéisme et de l'anarchie » (HUGO, *Œuvres...*, p. 3).

<sup>44</sup> A ton tour soutenu par la France unanime,  
Laisse donc s'accomplir ton destin magnanime !  
Chacun de tes revers pour ta gloire est compté.  
Quand le sort t'a frappé, tu lui dois rendre grâce,  
Toi qu'on voit à chaque disgrâce  
Tomber plus haut encor que tu n'étais monté ! (*ibid.*, p. 32).

cet hommage enthousiaste; il facilitera à son disciple l'entrée à l'Académie <sup>45</sup>.

A cette époque de sa vie, l'œuvre poétique d'Hugo se maintient en étroite relation avec le mode d'existence, paisible et familial, qu'il a souhaité et qu'il chérit. Il y fait, à l'occasion, de prudentes allusions, sans toutefois procéder à l'étalage de sa vie intime. De plus, il est alors franchement monarchiste. Il exalte les *Vierges de Verdun* <sup>46</sup>, il se réjouit du *rétablissement de la statue d'Henri IV* <sup>47</sup>.

Tendre époux, royaliste convaincu, il est aussi catholique sincère, estimant que la religion et la poésie s'appuient l'une l'autre et trouvent chacune dans l'autre une aide précieuse, voire un tremplin. Dans sa préface de février 1824, il s'applique, après une discussion fort judicieuse sur l'opposition de classique et de romantique, à définir ce qu'il entend alors par la mission du poète, quel est l'idéal qu'il lui assigne <sup>48</sup>. Il variera beaucoup par la suite; on peut néanmoins fixer ici la première phase de son génie <sup>49</sup>.

Dans ses *Ballades*, d'un rythme plus allègre, plus pimpant, Hugo n'a pas oublié les souvenirs de ses nombreuses lectures. On retrace des influences diverses : Nodier à qui il en doit sans doute l'idée, Charles-Hubert Millevoye, connu surtout par sa mélancolique *Chute des feuilles*, Walter Scott, l'Allemand Geoffroy-Auguste Burger, Tressan, Ossian. En somme, tout le recueil est écrit dans l'éclairage de son

<sup>45</sup> Brifaut, l'auteur d'un *Ninus* sombré dans le plus complet oubli, déclare avec méchante humeur : « Vous êtes comme Louis XIV, vous voulez nous faire légitimer vos bâtards ! » (Daniel STERN, *Mes souvenirs*, Paris, C.-Lévy, 1877, p. 304).

<sup>46</sup> HUGO, *Œuvres...*, p. 11-12.

<sup>47</sup> Un jour (mais écartons tout présage funeste !)  
Si des ans ou du sort les coups encore vainqueurs  
Brisaient de notre amour le monument modeste,  
Henri, tu vivrais dans nos cœurs;  
Cependant que du Nil les montagnes altières,  
Cachent cent royales poussières,  
Du monde inutile fardeau,  
Du temps et de la mort attestent le passage,  
Et ne sont déjà plus, à l'œil ému du sage,  
Que la ruine d'un tombeau (*ibid.*, p. 14-15).

<sup>48</sup> « C'est surtout à réparer le mal fait par les sophistes que doit s'attacher aujourd'hui le poète. Il doit marcher devant les peuples comme une lumière et leur montrer le chemin. Il doit les ramener à tous les grands principes d'ordre, de morale et d'honneur; et, pour que sa puissance leur soit douce, il faut que toutes les fibres du cœur humain vibrent sous ses doigts comme les cordes d'une lyre. Il ne sera jamais l'écho d'aucune parole, si ce n'est de celle de Dieu » (*ibid.*, p. 6).

<sup>49</sup> « Il y a donc dans ces Odes quelque chose de vraiment nouveau : le catholicisme lyrique, que Racine avait fait entrevoir, que J.-B. Rousseau avait tenté, que Chateaubriand avait promis, est réalisé par V. Hugo » (SOURIAU, *op. cit.*, t. II, p. 167).

ami Nodier à qui il rend un hommage spontané dans sa ballade *A Trilby, le lutin d'Argail*, rédigé sur l'album de M<sup>m</sup>e Nodier <sup>50</sup>. Le poète se livre ici en toute désinvolture aux jeux les plus extravagants de la virtuosité prosodique. C'est pour lui une façon d'apprendre son métier, en accumulant les difficultés pour s'en sauver par de savantes pirouettes <sup>51</sup>. De tels exercices, où s'affirme souvent le goût moyenâgeux de cette génération romantique, ne conserveront pas longtemps la faveur de Victor Hugo. Ils suffisent en tout cas à révéler avec éclat sa maîtrise; il gardera toujours la même sûreté de frappe, même lorsque son inspiration s'élèvera à des thèmes plus austères. Il s'engage déjà vers les plus vertigineuses altitudes...

#### IV. — LAMARTINE.

Que devient donc Lamartine ? Il s'affaire à préparer *Les Nouvelles Méditations*, qui paraissent en novembre 1823 <sup>52</sup>. Dans quelles dispositions d'esprit le retrouve-t-on ? Il est revenu à Mâcon, très remué par la mort d'Elvire, et les poèmes de cette époque rappellent à nouveau le souvenir, épuré par le temps, de l'enchanteresse. Il a fait aussi la connaissance d'une Anglaise, M<sup>lle</sup> Birch, dont il s'éprend et à qui, très loyalement, il avoue son attachement passé. Une jeune femme aimante n'a que faire des événements antérieurs; elle songe davantage au présent et à l'avenir qui lui appartiennent. M<sup>lle</sup> Birch, devenue

<sup>50</sup> Tel est Nodier, le poète !  
 Va, dis à ce noble ami  
 Que ma tendresse inquiète  
 De tes périls a frémi;  
 Dis-lui bien qu'il te surveille;  
 De tes jeux charme sa veille,  
 Enfant ! Et lorsqu'il sommeille,  
 Dors sur son front endormi ! (*ibid.*, p. 67).

<sup>51</sup> Dans cette veine, *Le Pas d'armes du roi Jean*, entièrement composé en vers de trois pieds :

Çà, qu'on selle,  
 Écuyer,  
 Mon fidèle  
 Destrier.  
 Mon cœur ploie  
 Sous la joie  
 Quand je broie  
 L'étrier (*ibid.*, p. 73, 74, 75).

<sup>52</sup> Il est grand temps : il confie à son ami Virieu (15 février 1823) : « Je viens de vendre 14.000 francs comptant mon deuxième volume de *Méditations*; ayant vendu mon livre, il a bien fallu le faire » (BÉDIER et HAZARD, *op. cit.*, t. II, p. 180).

M<sup>me</sup> de Lamartine, entendra dans *Les Nouvelles Méditations* des accents éloquents où le poète célèbre son nouveau bonheur d'époux, de même que l'émotion qui le gagne à vivre de concert des semaines exquisés dans l'incomparable lumière de l'Italie où le couple se rend peu après le mariage : la poésie n'est pas un gagne-pain, Lamartine a obtenu une situation à l'ambassade de Naples. Mariage de raison ou mariage d'amour ? La jeune Anglaise est censée avoir de la fortune et il y a l'obsédant souvenir d'Elvire... René Doumic incline vers la seconde hypothèse et apporte des textes convaincants. A vrai dire, les grandes étapes de la carrière du poète et de l'homme d'État ne semblent pas révéler un tempérament accessible à ces bas calculs<sup>53</sup>.

Dans *Les Nouvelles Méditations*, Lamartine reprend quelques-uns des thèmes déjà connus depuis ses premiers poèmes. L'inspiration apparaît plus élevée, plus soutenue, la facture, plus soignée, plus parfaite. Dans *La Mort de Socrate*, le poète, par un jeu de transpositions souvent audacieuses, fait du philosophe antique une espèce de préfiguration du Christ<sup>54</sup>. Notons qu'en 1820 il est revenu à la pratique du catholicisme et qu'il y demeurera fidèle jusqu'en 1830. Dans le même recueil, il y a le très beau poème, *Le Crucifix*, tout gonflé d'une émotion sincère qui ne cherche pas à donner le change par les sortilèges de l'art, s'exprimant au contraire en strophes où s'associent étroitement des sentiments d'une entière piété et des transports amoureux dont

<sup>53</sup> Il écrit à sa femme, le 1<sup>er</sup> janvier 1822 : « Que ce jour commence par toi, ô mon unique amour ! Que tous nos jours commencent et finissent de même, toi qui les remplis, les embellis, et me les fais seule chérir ! Que toutes les bénédictions que je te donne, à toutes les minutes de mon existence, soient ratifiées par le Dieu qui nous a unis. Qu'il nous conserve l'un pour l'autre, nous soutienne l'un par l'autre, et reçoive, comme le plus pur et le plus doux hommage à sa bonté, l'expression toujours nouvelle de notre mutuelle félicité ! Qu'il bénisse notre enfant pendant cette année et les autres ! Qu'il protège et rende heureux nos parents, ta mère et la mienne ! J'ai eu ta divine lettre. Jamais tu ne m'as plus aimé, jamais du moins tu ne l'as si bien dit... » (*Revue des Deux-Mondes* du 15 septembre 1907, p. 332).

<sup>54</sup> Dans l'*Avertissement*, on lit : « On sent déjà les entretiens de Socrate comme un avant-goût du christianisme près d'éclorre. » Devant son cadavre, il écrit, se remémorant sans doute les sentiments éprouvés devant la tombe d'Elvire et celle du petit Alphonse, qui vient de mourir :

Comme un lis sur les eaux et que la rame incline,  
Sa tête mollement penchait sur sa poitrine;  
Ses longs cils, que la mort n'a fermés qu'à demi,  
Retombaient en repos sur son œil endormi...  
Et ses traits, où la vie a perdu son empire,  
Étaient comme frappés d'un éternel sourire !

le temps n'a pas atténué l'intensité, même s'il est parvenu à faire taire toute révolte <sup>55</sup>.

Pour témoigner de son admiration pour le poète anglais Byron, Lamartine continue le *Childe-Harold* dans un poème intitulé *Le Dernier Chant du Pèlerinage d'Harold*. Byron s'était dépeint sous les traits de son héros. Harold, c'est un jeune voyageur qui, lassé des plaisirs de la vie, quitte sa patrie, l'Angleterre, et parcourt le monde, chantant tout ce qu'il voit, tout ce qu'il sent, tout ce qu'il pense. Lamartine décide de mener le poème jusqu'à son véritable terme, la mort du héros, et sous la fiction du nom d'Harold, il chante à son tour les dernières actions et les dernières pensées de Byron lui-même, notamment son passage en Grèce et sa mort. Lord Byron s'est jeté dans le Missolonghi, un port situé sur le golfe Patras, afin de le défendre contre les Turcs, et il est mort de fièvre paludéenne, le 19 avril 1824. Le poète français modifie sensiblement l'orientation spirituelle de Byron, dont il écarte l'irréligion et le scepticisme, pour lui prêter, devant la mort, un désir de retour à la foi chrétienne <sup>56</sup>.

Lamartine a trouvé le souffle épique. Il écrit les strophes admirablement rythmées de *Bonaparte* auquel Hugo, chantre de Napoléon, doit beaucoup. L'idée-mère du poème ne manque ni de noblesse ni de grandeur. Le poète évoque la fin de Bonaparte rivé à son rocher de Sainte-Hélène. Il célèbre d'abord la gloire et l'exceptionnel éclat

<sup>55</sup> Toi que j'ai recueilli sur sa bouche expirante  
Avec son dernier souffle et son dernier adieu,  
Symbole deux fois saint, don d'une main mourante,  
Image de mon Dieu;  
Que de pleurs ont coulé sur tes pieds que j'adore,  
Depuis l'heure sacrée où, du sein d'un martyr,  
Dans mes tremblantes mains tu passas, tiède encore  
De son dernier soupir !

<sup>56</sup> Harold est amené à assister aux funérailles des femmes de Souli, petite ville albanaise dont les habitants s'illustrèrent par leur résistance héroïque contre Ali-Pacha :  
A cet étrange aspect, saisi d'étonnement,  
Harold n'ose troubler leur saint recueillement;  
Mais au moment fatal du divin sacrifice,  
Quand le prêtre, en ses mains élevant le calice,  
Boit le sang adoré du Martyr immortel,  
Une vierge s'élançe aux marches de l'autel,  
Et, victime échappée au sort qu'elle raconte,  
Le front ceint de lauriers, mais rougissant de honte,  
Ses longs cheveux épars, emblème de son deuil,  
Chante l'hymne de mort à ses sœurs du cercueil.

de son destin <sup>57</sup>. Mais le simple bonheur humain n'éclaire pas d'aussi tragiques existences. Au faite de la puissance et du pouvoir, Napoléon n'est pas heureux; il partage la solitude altière de Moïse <sup>58</sup>. Dans sa retraite océane, il parcourt par la pensée les étapes de sa carrière. Il subsiste une ombre terrible au tableau, une mauvaise action que rien ne peut faire oublier : c'est l'assassinat du duc d'Enghien, par une nuit pluvieuse, dans les fossés de Vincennes. Le coup porté contre l'innocent pèse lourd au déclin de la vie <sup>59</sup>. Le poète veut s'abstenir de juger : Napoléon est déjà rendu devant le Juge éternel à qui seul appartient de départager les fautes des bienfaits et de prononcer la suprême sentence <sup>60</sup>. Le poème s'achève sur des accents chrétiens.

Toutes *Les Nouvelles Méditations* sont de cette veine. Elles possèdent cette ampleur d'inspiration, cette puissance sereine dans l'expression, ce maniement aisé du vers qui font de leur auteur l'un des meilleurs artisans du vers français. Certes, quelques faiblesses, quelques chevilles, aussitôt rachetées par des trouvailles où se reconnaît le génie.

## V. — STENDHAL.

Stendhal a été comme un précurseur, une estafette du romantisme, tout en demeurant un peu en marge, préférant ferrailer seul et à la vérité beaucoup plus modéré, plus lucide aussi, que la plupart des

- <sup>57</sup> Les dieux étaient tombés, les trônes étaient vides;  
 La Victoire te prit sur ses ailes rapides;  
 D'un peuple de Brutus la gloire te fit roi.  
 Ce siècle, dont l'écume entraînait dans sa course  
 Les mœurs, les rois, les dieux... refoulé vers sa source,  
 Recula d'un pas devant toi !
- <sup>58</sup> Tu grandis sans plaisir, tu tombas sans murmure.  
 Rien d'humain ne battait sous ton épaisse armure :  
 Sans haine et sans amour, tu vivais pour penser.  
 Comme l'aigle régna dans le ciel solitaire,  
 Tu n'avais qu'un regard pour mesurer la terre,  
 Et des serres pour l'embrasser.
- <sup>59</sup> La gloire efface tout... tout, excepté le crime !  
 Mais son doigt me montrait le corps d'une victime,  
 Un jeune homme, un héros d'un sang pur inondé.  
 Le flot qui l'apportait passait, passait sans cesse;  
 Et toujours en passant la vague vengeresse  
 Lui jetait le nom de Condé.
- <sup>60</sup> Son cercueil est fermé : Dieu l'a jugé. Silence !  
 Son crime et ses exploits pèsent dans la balance :  
 Que des faibles mortels la main n'y touche plus.  
 Qui peut sonder, Seigneur, la clémence infinie ?  
 Et vous, peuples, sachez le vain prix du génie  
 Qui ne fonde pas des vertus !...

jeunes écrivains de l'époque qui se réclament des idées nouvelles. Son intervention dans ces querelles littéraires exercera une grande influence, elle se trouve à la source d'un changement d'orientation. Les romantiques élevés sous la tutelle plus ou moins prochaine de Chateaubriand sont royalistes, catholiques et amis de la vertu. Henri Beyle sera précisément le contraire.

Il est d'abord napoléonien, mieux encore, bonapartiste; l'admiration qu'il nourrit pour le grand homme ne connaît aucune borne. Culte durable; Eugénie de Montijo, la future impératrice, chez qui Stendhal vieillissant fréquente, le reconnaît expressément<sup>61</sup>. Cet enthousiasme, la jeune fille qui l'écoute devra le partager un jour pour le neveu qu'elle épousera. Beyle est de plus un incroyant notoire qui se permet l'habituelle contradiction, en tant qu'ennemi personnel de la Providence, de ne pas croire en Dieu et en même temps de le détester comme un tyran. Comment entretenir de la haine envers ce qui n'existe pas?... Cette passion antireligieuse l'entraîne à de regrettables excès, qui ne le grandissent pas; il lui arrive d'accumuler des sottises décevantes sur l'art chrétien déployé dans la pierre des églises gothiques, parce qu'il y découvre l'expression artistique de la ferveur d'un peuple fidèle.

Les romantiques ont donc en Stendhal un allié dangereux et compromettant. Encore faut-il ne pas le rattacher trop étroitement à l'école. Malgré ses outrances de langage et l'accent de certaines affirmations prenant volontiers figure de manifestes, il n'est pas interdit de voir en lui un descendant attardé et perspicace du XVIII<sup>e</sup> siècle auquel la formation de son esprit doit beaucoup.

Beyle part du classicisme le plus rigoureux; on peut suivre, dans son *Journal* comme dans sa *Correspondance*, l'évolution de son goût et de sa pensée. Après avoir hautement loué Corneille et Racine, il en vient à s'éloigner d'eux et à les juger tout à fait impropres à satisfaire aux exigences des spectateurs de son temps. Il écrit ce blasphème : *Je méprise sincèrement Racine*<sup>62</sup>. Peu à peu, c'est Shakespeare qui

<sup>61</sup> « Il nous avait communiqué son enthousiasme pour le seul homme qu'il admirât » (*Revue des Deux-Mondes* du 15 octobre 1923).

<sup>62</sup> *Correspondance*, publiée par PAUPE et CHÉRAMY, Paris, Bosse, 1908, t. I, p. 298.

s'empare de lui et l'amène progressivement au romantisme<sup>63</sup>. On ne s'étonne donc pas que, sans se rallier entièrement à l'idéologie et à l'esthétique romantiques, il en vienne, autant par la logique de ses idées que par la verve de son tempérament incliné à la polémique, à participer à la querelle<sup>64</sup>. Il se range hardiment du côté des novateurs; partisan de Shakespeare contre Racine, il souhaite aussi l'apparition du drame d'histoire moderne. La lecture du *Cours de Littérature dramatique* de Schlegel lui fournit des arguments; c'est surtout là qu'il puise sa propre conception du romantisme.

Stendhal est romantique à l'italienne et non à la française, il est de Milan, sa ville d'élection en sa chère Italie, beaucoup plus que de Paris. Or ce romantisme italien, qu'on appelle surtout romanticisme et dont les promoteurs comprennent Monti, Cesarotti, Silvio Pellico, Ermès Visconti, Foscolo, G. Berchet, Leopardi et surtout Manzoni — ce romantisme italien s'est greffé sur le romantisme allemand par l'intermédiaire de Schlegel et de M<sup>me</sup> de Staël; géographiquement, il s'est aussi localisé à Milan. Manzoni résume la thèse essentielle de ce mouvement dans deux de ses écrits : la préface du *Comte de Carmagnola* et une *Lettre à M. Chauvet sur les unités*. On peut le réduire à deux affirmations : la littérature doit être nationale; il faut s'affranchir des règles *pédantesques*. Les Italiens négligent le développement de la

<sup>63</sup> Il est à Paris, en 1804, et en date du 17 brumaire, à 8 heures du soir, il note dans son *Journal*, qu'il tient alors à peu près régulièrement : « Je lis *La méchante femme* de Shakespeare (*The Taming of the Shrew*). J'admire à chaque scène le génie de ce grand homme, et la tête anti-dramatique de nos faiseurs de comédies... Mon admiration pour Shakespeare croît tous les jours. Cet homme n'ennuie jamais et est la plus parfaite image de la nature, c'est le manuel qui me convient. Il ne savait rien, n'apprenons donc pas le grec. Il faut sentir et non savoir » (*Journal de Stendhal*, publié par C. STRYENSKI et F. DE NION, Paris, E. Fasquelle, 1908). — Peu de temps après, en 1805, le jeune observateur revient sur les idées qui lui sont chères et il élabore davantage sa pensée. Il note, le 22 pluviôse : « Prendre exemple de Shakespeare, comme il coule comme un fleuve qui inonde et entraîne tout. Quel fleuve que sa verve ! Comme sa manière de peindre est large, c'est toute la nature. Je passe sans cesse, pour ce grand homme, du plus tendre amour à la plus vive admiration; hier soir encore, en relisant par occasion les premières scènes d'*Othello*. C'est pour mon cœur le plus grand poète qui ait existé; en parlant des autres, il y a toujours un alliage d'estime sur parole; sur lui, j'en suis toujours mille fois plus que je n'en dis. Ses personnages sont la nature même, ils sont sculptés, on les voit agir. Ceux des autres sont peints et souvent sans relief, comme ceux de Voltaire. La Fontaine est le seul qui touche le même endroit de mon cœur que Shakespeare. La prose de Pascal est ce qui en approche le plus pour moi. Relire Homère pour voir s'il me touche comme cela... » (*ibid.*).

<sup>64</sup> Sur cette question, voir Pierre MARTINO, *Stendhal*, Paris, Société française d'Imprimerie et de Librairie, 1914, le chapitre intitulé *Vie littéraire sous la Restauration*; Henri MARTINEAU, *L'Œuvre de Stendhal*, Paris, Le Divan, 1945, p. 242-260.

personnalité, le mysticisme plus ou moins religieux, l'imagination fantastique, la sentimentalité vague, la tristesse recherchée, etc., qui relèvent du romantisme à la française. A noter également qu'à Milan, le romantisme est libéral et patriotique, il traduit des aspirations impossibles à exprimer autrement sous le régime des *Tedeschi*.

Stendhal prend part à cette passe d'armes. Pour lui, romantisme, cela signifie littérature nationale, nécessité d'emprunter des sujets dramatiques à l'histoire nationale, négation des unités, aspirations libérales. Cette tendance se dégage modestement de plusieurs de ses œuvres : la *Vie de Haydn* (1814), l'*Histoire de la peinture en Italie* (1817), *De l'amour* (1822). Il s'étendra beaucoup plus longuement sur ces thèmes dans *Racine et Shakespeare*, ouvrage qui ressortit à l'histoire des relations littéraires entre la France et l'Italie, c'est-à-dire à la littérature comparée, beaucoup plus qu'à l'histoire de la tradition française du romantisme.

La première partie de *Racine*, parue en 1823, passe à peu près inaperçue. La querelle romantique n'est pas encore très vive et l'on ne voit dans cette mince plaquette d'une soixantaine de pages (qui sera augmentée plus tard) qu'une escarmouche sans grande portée d'un combat qui n'en est qu'aux préliminaires. Ce texte comporte une définition du romantisme. Pour Stendhal, en matière littéraire comme partout ailleurs, la règle suprême, c'est la poursuite du bonheur. Il expose ses théories sur la multiplicité du beau, sur l'influence des mœurs et de l'état social, sur les manifestations de la vie artistique et littéraire. Il oriente ensuite la discussion vers la question théâtrale et plus particulièrement sur la nature du rire et les moyens de le provoquer à la scène. Après une critique succincte des unités dramatiques, il souhaite l'avènement de la tragédie nationale en prose.

La deuxième partie, une brochure de 103 pages, obtient plus de succès; la bataille romantique est plus active depuis que le parti de la tradition a organisé un essai de résistance. Le 24 avril 1824, Auger, directeur en exercice de l'Académie française, prononce un discours ironique et véhément contre le romantisme, un discours de grand retentissement<sup>65</sup>. Stendhal se trouve ainsi à lui donner la réplique

<sup>65</sup> « Le discours d'Auger changea tout à coup la position des adversaires. Le romantisme, devenu suspect au trône et à l'autel, tendait comme en Italie et en

dans un texte d'allure pamphlétaire, à la Paul-Louis Courier. Les dix lettres du classique au romantique et du romantique au classique ont de la verve et de l'entrain. L'auteur borne sa campagne au théâtre dont il est surtout préoccupé; il ignore ou préfère dédaigner les autres aspirations des romantiques. On ne peut en toute bonne foi affirmer qu'il éprouve beaucoup de tendresse pour ses alliés d'occasion : il est hostile à M<sup>m</sup>e de Staël, il affirme que Chateaubriand ne sera plus lu en 1913, il juge Victor Hugo *somnifère* et Lamartine ne lui agrée pas. Il leur préfère Pigault-Lebrun, plus populaire, plus national, plus moderne...

Somme toute, ses revendications n'ont rien d'excessif, elles sont même d'un romantique à demi. Il demande qu'au théâtre on n'use que de la prose; quiconque a parcouru les vers laborieux de son *Letelier* lui donne volontiers raison ! Il veut que les auteurs dramatiques traitent de sujets nationaux. Pourquoi pas ? A condition qu'il ne s'agisse pas d'une interdiction policière qui prive les écrivains de théâtre de se soumettre à la nature propre de leur inspiration. Il réclame enfin de renoncer à la règle des unités. Unité de temps et unité de lieu ne sont aucunement indispensables; mais l'unité d'action est le fondement de l'unité d'intérêt (ou unité psychologique), sans laquelle les spectateurs sont entièrement déroutés. Stendhal ne perd jamais la juste mesure : *L'esprit français repoussera surtout le galimatias allemand que beaucoup de gens appellent romantique aujourd'hui*<sup>66</sup>.

## VI. — SAINTE-BEUVE.

Parmi les champions intrépides de la révolution romantique, on ne peut écarter Sainte-Beuve dont les reniements futurs ne sont pas encore perceptibles chez le jeune homme déjà prodigieusement intelligent et empressé à s'associer au cénacle formé autour du jeune dieu, Victor Hugo. Sur sa valeur intellectuelle, l'accord est fait depuis longtemps; sa valeur morale est davantage discutée. Émile Faguet a

Allemagne à se fondre avec le libéralisme. En combattant pour lui on allait donc pouvoir faire de l'opposition au gouvernement et se réclamer de la liberté. Une aussi brusque volte-face enchanta Stendhal qui décida aussitôt d'écrire une nouvelle brochure pour répondre à Auger. Il pourrait non seulement y soutenir ses théories littéraires mais encore laisser entendre à mots couverts quelles étaient ses préoccupations politiques. Il ne s'en fit pas faute » (MARTINEAU, *op. cit.*, p. 250-251).

<sup>66</sup> Cité par MARTINEAU, *op. cit.*, p. 258.

loué comme il se doit, chez Sainte-Beuve, l'horreur du système et de l'idée générale, le souci du particulier et de l'individuel<sup>67</sup>. Malgré ce travail à la loupe, dont l'excessive minutie peut lasser à la longue, il parvient néanmoins à dominer son sujet et à l'insérer dans le contexte de l'histoire des mœurs et de la société. C'est là son grand mérite, mis en relief par Albert Thibaudet<sup>68</sup>.

Tel est le personnage immense de la république des lettres qui, à l'aube de sa carrière, donne des gages au mouvement romantique, quitte plus tard à s'attaquer durement à Chateaubriand tout en feignant de l'admirer, à méconnaître le génie altier de Vigny, à s'en prendre à Victor Hugo — après lui avoir pour bonne mesure pris sa femme ! Quand le jeune homme de Boulogne-sur-Mer arrive à Paris, il possède l'état d'esprit requis pour s'agrèger sans retard à la troupe romantique. Il a encore la foi, une foi bientôt ébranlée par le matérialisme de l'École de Médecine où il suit quelque temps des cours, une foi qui aboutit ensuite à une incroyance sereine, une foi qu'il retrouve passagèrement, surtout au contact de Victor Hugo jeune. Lecteur de Chateaubriand, il souffre aussi du mal de René; l'enthousiasme et le découragement alternent chez lui. Il se cherche encore, sans trop savoir où diriger ses pas, dans quel sens orienter sa pensée.

Il est rédacteur au *Globe*, quand son patron, Dubois, lui demande de rédiger un article sur les *Odes et Ballades*. Sainte-Beuve a déjà abandonné Delille au pays des vieilles lunes, il est tout préparé à communier à cette forme nouvelle de lyrisme. Il laisse éclater son

<sup>67</sup> « De là sa grande qualité, la passion de la vérité de détail, le souci de toujours creuser, de toujours analyser pour arriver au fond même de ce qu'on pourrait appeler l'individuel irréductible; de là son labeur infini, sa recherche incessante, ses tâtonnements instructifs, ses recommencements infatigables et ce que Renan a appelé, songeant à lui-même, « cette inquiétude d'esprit qui, quand le vrai est trouvé, nous le fait chercher encore ». De là aussi ses défauts; la minutie, l'abus de l'anecdote, l'indiscrétion devenant une espèce de commérage, une sorte de rapetissement des grands sujets et d'élargissement excessif des plus petits, une tendance à tout voir dans n'importe quel auteur, puisque chacun représente un temps, est caractéristique d'une famille d'esprits et, du reste, est une individualité curieuse par lui-même » (Emile FAGUET, *op. cit.*, p. 393).

<sup>68</sup> « Sainte-Beuve est le seul critique qui ait eu le sentiment profond et détaillé de ce qu'on appelait autrefois les mœurs, l'*ethos* littéraire. Il sait ce que c'est qu'un homme de lettres réussi, un homme de lettres manqué, et les grandeurs, et les misères de la littérature, et la société générale des lettres, et leurs sociétés particulières. Il a été le Montesquieu de leur République, et de cette *Comédie littéraire* que sont les *Lundis*, on tirerait un *Esprit des Lettres* plus souple et non moins riche que l'*Esprit des Lois* » (Albert THIBAUDET, *op. cit.*, p. 285-286).

admiration<sup>69</sup>; la reconnaissance de Victor Hugo ne connaît pas de bornes. Le poète introduit le critique à son foyer, il en fait l'un des familiers de sa maison. C'est la période heureuse qu'aucun nuage ne tend encore à assombrir; le critique ne nourrit nulle envie à l'endroit du poète, il l'aime et sourit à sa gloire.

Si Sainte-Beuve s'essaie à la poésie avec les *Pensées de Joseph Delorme*, où se manifeste un penchant évident pour la réalité bourgeoise, et dans le roman avec ce récit à demi autobiographique qu'est *Volupté*, sa voie véritable, c'est la critique. Il ne tarde pas à s'en rendre compte. Dès ses débuts dans la vie littéraire, il publie, en 1828, son *Tableau historique et critique de la Poésie française et du Théâtre français au XVI<sup>e</sup> siècle*. Nous remontons à la Renaissance, mais le dépaysement est plus apparent que réel; Sainte-Beuve vise à démontrer que la poésie romantique marque en fait un retour à l'école de Ronsard.

Chronologiquement, *La Préface de Cromwell* a précédé le *Tableau*; en fait, le poète a beaucoup puisé dans l'érudition du critique et l'on s'explique ainsi qu'il soit parvenu, en quelques jours seulement, à grouper les principales idées qu'il défend dans *La Préface*. Sainte-Beuve ne veut pas que ses amis romantiques fassent figure de parvenus; aussi leur recherche-t-il des ancêtres parmi les membres de la Pléiade; il réhabilite Ronsard, fort malmené par Malherbe et par Boileau. Les rapprochements ne sont pas toujours convaincants; l'argumentation pêche par la raideur, par l'arbitraire. Au reste, l'influence des deux amis est réciproque; si Victor Hugo tire des informations immenses de Sainte-Beuve, des justifications pour les thèmes qu'il entend développer, le critique laisse parfois son jugement s'égarer à cause de l'admiration qu'il porte encore au poète. Alfred de Vigny a noté avec aigreur, dans son *Journal*, ce jeu de correspondances subtiles, toujours difficiles

<sup>69</sup> « ... qu'on imagine à plaisir tout ce qu'il y a de plus pur dans l'amour, de plus chaste dans l'hymen, de plus sacré dans l'union des âmes sous l'œil de Dieu; qu'on rêve, en un mot, la volupté ravie au ciel sur l'aile de la prière, et l'on n'aura rien imaginé que ne réalise et n'efface encore M. Hugo dans les pièces délicieuses intitulées *Encore à toi* et *Son nom*; les citer seulement c'est presque en ternir déjà la pudique délicatesse » (SAINTE-BEUVE, *Premiers Lundis*, Paris, Michel Lévy, 1874, t. I, p. 173).

à démêler avec exactitude<sup>70</sup>. Par les éloges dithyrambiques qu'il décerne à Hugo, par les flatteries assez basses qu'il lui prodigue, Sainte-Beuve lui rend un très mauvais service. Il provoque en lui un orgueil démesuré, qui ne fera que s'accroître et l'entraînera plus tard à se croire un mage et un conducteur de peuple<sup>71</sup>. Nous n'en sommes pas encore là.

Roger DUHAMEL, m.s.r.c.,  
de l'Académie canadienne-française.

<sup>70</sup> « Plein de formes modestes, il [Sainte-Beuve] s'est mis en séide à la suite de Victor Hugo, et a été entraîné à la poésie par lui; mais Victor Hugo qui, depuis qu'il est au monde, a passé sa vie à aller d'un homme à un autre pour les écumer, tire de lui une foule de connaissances qu'il n'avait pas; tout en prenant le ton d'un maître, il est son élève. Il sait bien qu'il reçoit de lui un enseignement littéraire... » (*Revue des Deux-Mondes* du 15 décembre 1920, p. 689).

<sup>71</sup> Pour comprendre les mœurs littéraires de l'époque : tout à son culte pour son génial ami, Sainte-Beuve lui offre — lui assène serait préférable — un sonnet où l'on trouve les vers suivants :

Votre génie est grand, Ami; votre penser  
Monte, comme Elisée, au char vivant d'Elie;  
Nous sommes devant vous comme un roseau qui plie;  
Votre souffle en passant pourrait nous renverser

(*Poésies complètes*, Paris, Charpentier, 1869, p. 254). Le destinataire de ces compliments ne demeure pas en reste. Voici sa réponse : « Je vous écris ceci, non pas pour vous dire ce que cette lecture m'a fait éprouver, les paroles y suffiront à peine, mais pour jeter un peu sur le papier l'émotion dont vous m'avez pénétré avec vos vers graves et beaux, votre mâle, simple et mélancolique prose, et votre *Joseph Delorme* qui est vous. Cette histoire courte et austère, cette analyse d'une jeune vie, cette savante dissection qui met une âme à nu, tout cela est admirable, et m'a presque fait pleurer. De quel beau livre vous allez doter l'art. — Votre frère. — Victor. »

## *Moral Judgments in History* \*

---

It is a strange historian indeed who will not admit that there are philosophical problems connected with historical research. Tonight I have chosen to discuss one such problem. I have chosen it deliberately partly because the uncertainties of our study "must not [...] be hidden from the curiosity of the world",<sup>1</sup> and partly because it is a difficulty which all those interested in history will sooner or later encounter. Must the historian pass moral judgment on the private and public life of the historical characters with whom he deals? Should he offer an estimate of the goodness or badness of an institution, a people, an epoch, or a civilization? Should the historian praise or blame?

The problem is very real. What is one to think of historians who refer to Tsar Ivan IV as "Ivan the Terrible", or to Attila the Hun as the "Scourge of God", or to Chairman Krushchev as "Nikita the Sanguine",<sup>2</sup> or to Duplessis as a Messiah or a Machiavell?<sup>3</sup> How are we to estimate the work of historians who deal with political corruption or economic rapacity, religious or racial persecution? Are we to sympathize with the historian who feels unable to avoid moralizing when he discusses Hitler's persecution of the Jews, Stalin's liquidation of the Kulaks, Truman's use of the atom bomb?

Historians have not always felt that the making of moral judgments constituted a serious philosophical difficulty. The problem arose late in the 18th century with the philosophic claim that human nature was continuously developing, and the widespread movement to make the study of history scientific and objective.

\* A public lecture given at the University of Ottawa, December 3, 1963.

<sup>1</sup> Marc BLOCH, *The Historian's Craft*, Manchester, 1954, p. 18.

<sup>2</sup> L. E. Dobriansky uses the term in his article "The Russian problem from Ivan the Terrible to Nikita the Sanguine", *Ukrainian Quarterly*, XV, 1 (March, 1959), pp. 29-37.

<sup>3</sup> One of the questions which Leslie Roberts asks himself in his recent sketch, "Was Duplessis a Messiah or a Machiavell?" p. 97 in *The Chief, a Political Biography of Maurice Duplessis*, Toronto, 1963.

In the first case, the philosophic claim destroyed the concept of an invariable human nature guided by an unchanging universal moral law. Some historians concluded from this that moral standards were the painful achievement of ages. They believed that there had been a moral, no less than a political, a social and an economic development in history. To judge men of the past by the moral standards of the present became unhistorical. To admit moral progress was to recognize that men who reached the moral standards of the past could not achieve those of the present. Therefore their careers did not afford a satisfactory basis for modern moral instruction.

This new philosophic idea led directly to historical relativism. By this is meant that all ideas and values were products of specific historical situations and consequently they were valid only for the epochs, civilizations, nations or regions which had developed them. The concept of a universal moral law vanished. Without the universal standard historians lost their one basis for judging the relative merits of the truths and values which had developed in the course of history. Some concluded that moral judgments became impossible, others that the historian had first to discover the truths and values of a people and then judge, if he must, by the standards of that particular historical situation.

In the second case, part of the enthusiasm to make history a science resulted in the historian being urged to free himself of all prejudices and assumptions, racial, political, social, religious and moral. Henceforth, the historian was to view the past only after emancipating himself from the prejudices of his own time. Then the events of the past could be narrated as they actually had happened. Only then would absolute historical truth be attainable. Consequently all moral judgments became unnecessary obstructions to the writing of history, and so they were to be suppressed. Leopold von Ranke (1795-1886) spoke for three generations of historians when he said :

History has had assigned to it the task of judging the past, of instructing the present for the benefit of the ages to come. To such lofty functions this work does not aspire. Its aim is to know how things actually happened.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> G. P. GOOCH, *History and Historians in the Nineteenth Century*, 2nd Edition, London, 1952, p. 74.

The scientific historians were soon accused of inconsistency. Ranke himself was rightly criticized for undue enthusiasm for Luther, the Hohenzollerns and for Prussia. His compatriot Theodore Mommsen (1817-1903) who transformed the study and writing of Roman history by his vast knowledge of historical detail and his infinite scrupulosity about every isolated matter of fact fell into the same heresy of hero-worship. The secret of Cæsar's character, he wrote :

...lies in its perfection. [...] Cæsar was the perfect and entire man. [...] As the artist can paint everything save only consummate beauty, so the historian, when once in a thousand years he falls in with the perfect, can only be silent regarding it.<sup>5</sup>

Such historians controlled their moral indignation, but by their words of praise they were undoubtedly making moral judgments.

The tragedy of the 1914-1918 war finally destroyed the position of the detached historian. Many who had attained a very high degree of impartiality gave way, under the pressures of national ardor, to an almost incredible display of bias. With the aid of historians the various governments published official documentary collections to justify their declarations of war. The Germans denounced the British Empire and extolled the virtues of the German people and supported the official pan-German policy. British historians organized anti-German propaganda. The few American historians who attempted to be objective were denounced as intellectual traitors. The French historians gave way to the most vehement attacks on Germany. Ernest Lavisse (1842-1922), the *doyen* of French historians in 1914 and a noted enthusiast for German culture, made a complete volte-face. To the German delegation at the Paris Peace Conference in 1919 he said :

You are here before your judges, to answer for the greatest crime in history. You are going to lie, for you are congenital liars. But beware, lying is awkward when you know that those who are listening to you and are looking at you know that you are lying.<sup>6</sup>

The myth of historical impartiality had been exploded. Moral judgments seemed to be very much a part of the historian's thought.

<sup>5</sup> Theodor MOMMSEN, *The History of Rome*, London, 1908, vol. V, pp. 313, 314. It must be pointed out that Mommsen came later to believe that "those who have lived through historical events, as I have, begin to see that history is neither written nor made without love or hate" (GOOCH, *op. cit.*, p. 462).

<sup>6</sup> H. E. BARNES, *A History of History Writing*, 2nd Revised Edition, N.Y., 1962, p. 278.

There always had been those historians who denied the validity of historical relativism and who insisted that the historian had a right to moralize. For them there was no contradiction between critical historical scholarship and moral judgments. Such men based their ideas on a universal moral law. For them eternal truths and rights existed, independent of man's thoughts and wishes, fixed as mathematics, inherent in the nature of man and the world. For them selfish ambition, treachery, murder, perjury could never be anything but evil.

Justice has been justice, mercy has been mercy, honour has been honour, good faith has been good faith, truthfulness has been truthfulness from the beginning.<sup>7</sup>

For them it was very much the historian's task to praise and to blame. Carlyle (1795-1881) made a hero out of Cromwell and Motley made William the Silent his hero and Philip II, king of Spain the villain. John Motley (1814-1877), a man of great learning who after Harvard had studied at the University of Berlin, while Ranke held the History Chair, felt obliged to write :

If Philip possessed a single virtue it has eluded the conscientious research of the writer of these pages. If there are vices, as possibly there are, from which he was exempt, it is because it is not permitted to human nature to attain perfection even in evil.<sup>8</sup>

He then added for good measure :

He endured the martyrdom of his last illness with the heroism of a saint and died in the certainty of immortal bliss as a reward for his life and evil.<sup>9</sup>

But of those 19th century scholars who believed that historians should make moral judgments, Lord Acton (1834-1902), Regius Professor of Modern History at the University of Cambridge from 1896 to 1901, is best remembered. Though he came to look upon the historian as the guardian of the conscience of mankind, he had not always held such views. As a young man he thought a moral standard in history was superfluous, and that one of the most important lessons

<sup>7</sup> Goldwin SMITH, quoted by Lord ACTON in his inaugural lecture, *Lectures on Modern History*, London, 1960, pp. 27-28.

<sup>8</sup> John Lothrop MOTLEY, *History of the United Netherlands*, Rotterdam, 1872, p. 944.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 949.

one could learn from history was to abstain from moral judgments. For him, all moral judgments were unnecessary. He once wrote :

It is the business of Him to judge who can carry His judgments into effect.<sup>10</sup>

He came, however, to believe that "history sets up the historian as a judge",<sup>11</sup> and as a judge he must take into account moral responsibility. The historian became the guardian of morality. In his inaugural lecture he said :

...the weight of opinion is against me when I exhort you never to debase the moral currency or to lower the standard of rectitude, but to try others by the final maxim that governs your own lives, and to suffer no man and no cause to escape the undying penalty which history has the power to inflict on wrong.<sup>12</sup>

His confidence in this matter stemmed largely from his conviction that despite altering opinions, changing manners, the rise and fall of creeds, "the moral law is written on the tablets of eternity".<sup>13</sup> The historian could then judge by an absolute standard. His conclusions would not be something personal and individual limited by time and circumstance.

He believed that the study of history had reached the exalted level of science where absolute truth was attainable and which enabled all historians, who reached the highest degree of critical excellence, to make identical historical and moral judgments. In other words, "when speaking *ex cathedra* the historian might claim infallibility for his judgments".<sup>14</sup> Scientific history did not rule out the possibility of moral judgments, on the contrary it made such judgments scientifically accurate. He attempted to build a scale by which human conduct could be judged. The basis of this moral standard was the interrelation of man and God. This meant that man contained within himself a divine element which demanded respect from his fellow-men, respect for his opinions, recognition of his right to existence. Murder, the complete denial of all of this, became the basic moral measurement. Acton called it scientific zero, the worst evil, for it denied man's most fundamental right, the right to life itself.

<sup>10</sup> H. BUTTERFIELD, *Lord Acton*, London, 1948, p. 12.

<sup>11</sup> Hugh A. MACDOUGALL, O.M.I., *The Newman-Acton Relations*, N.Y., 1962, p. 175.

<sup>12</sup> ACTON, *op. cit.*, p. 24.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>14</sup> MACDOUGALL, *op. cit.*, p. 175.

If it is impossible, as I believe, to make moral judgments scientifically accurate and therefore acceptable, should all moral judgments be excluded from the writing of history? Only if man's actions are totally governed by forces which he cannot control, only if man's life is determined for him, only if there is a discoverable pattern in history, a predetermined order, which eliminates free will, only then will moral judgments be irrelevant. The problem will not arise for all notion of human responsibility would be meaningless. Thus :

To blame and praise, consider possible alternative courses of action, damn or congratulate historical figures for acting as they [...] did, becomes an absurd activity. Admiration or contempt for this or that individual may indeed continue but it becomes akin to aesthetic judgment. We can eulogize or denounce, feel love or hatred, satisfaction and shame, but we can neither blame nor alter.<sup>15</sup>

These words are Sir Isaiah Berlin's, who since 1957 has been Chichele Professor of Social and Political Theory at the University of Oxford. He, with many others, has conclusively demonstrated that for historians "determinism" is not a serious issue. That the scope of human choice is a good deal more restricted than used to be supposed, he is perfectly well prepared to admit. "It is plainly a good thing", he says :

...that we should be reminded by social scientists [...] that the evidence at our disposal shows that many of the acts too often assumed to be within the individual's control are not so; that man is an object in nature to a larger degree than has at times been supposed, that human beings more often than not act as they do because of characteristics due to heredity or physical or social environment or education, or biological laws or physical characteristics or the interplay of these factors with each other, and with the obscurer factors loosely called psychical characteristics...<sup>16</sup>

But free will does not vanish. So long as we admit the existence of free will and free action we must accept the possibility of moral judgments. Thus the only valid argument against the making of moral judgments by the historian is destroyed.

The only solution is to admit the obvious. Moral judgments are unavoidable. It then becomes useful to discuss two secondary but vitally important issues : the nature of the moral standard to be used when making moral judgments; the limitations that should be imposed on such judgments.

<sup>15</sup> Isaiah BERLIN, *Historical Inevitability*, London, 1959, p. 26.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 35.

Moral judgments are an essential part of our intellectual activity. They are part of our thought. They cannot artificially be removed from our daily conversation. No amount of conscious self-discipline can wholly eliminate them. Our ordinary speech would become fantastically distorted by any conscious effort to eliminate from it so basic an ingredient as everything remotely likely to convey value judgments. Therefore, to restrict an essential part of our intellectual activity, to suppress the natural inclination to make moral judgments is to destroy the possibility of all communication.

Now we explain and elucidate as historians in the same manner as we do in ordinary speech. We cannot separate the man and the historian. In ordinary life one tends naturally to look for goodness and justice in a man; and one feels an irresistible urge to define a man's character. An historian has the same urge when looking at historical figures. It is a natural, a healthy urge, so long as it is kept within bounds, and should not be artificially suppressed. E. H. Carr, Fellow of Trinity College, Cambridge, recently noted that :

Historical interpretations always involve moral judgments — or, if you prefer a more neutral sounding term, value judgments.<sup>17</sup>

The historian retains moral assumptions no matter how scrupulously dispassionate he may attempt to be. These assumptions influence his interpretation. His selection and arrangement of evidence, his choice of words, and the emphasis he puts on them are all subject to cultural traits and personal experiences. In other words, where moral judgments are concerned the historian is, must be subjective.

But the conclusion that moral judgments are unavoidable should not create undue consternation. It has rightly been suggested that they perform at least two very useful functions. In the first place, they tell us a great deal about the historian's mind. The more we know of the historian, the better fitted we are to interpret his works. "Before you study the history, study the historian. [...] Before you study the historian, study his historical and social environment."<sup>18</sup> By knowing the historian's attitude towards moral judgments we will be better equipped to estimate the value of his works. Thus indirectly

<sup>17</sup> Edward Hallett CARR, *What is History?* London, 1962, p. 73.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 38.

the historian's moral judgments help to spread historical knowledge. Secondly, no truly excellent piece of historical writing can be executed without real interest and firm conviction. The most elementary teachings of psychology deny that the human intellect can function vitally in an emotionless and aimless void. The historian who hopes to become an entirely frigid being, devoid of all human passions and prejudices is in desperate danger of becoming feeble-minded. He must possess the ability to understand the living.<sup>19</sup> He must be naturally inclined to observe the men, the things, or the events around him lest he be described as a useful antiquarian. He must perceive the vibrance of human life about him. As the very controversial American historian, Harry Elmer Barnes, once wrote :

Human life is, in reality, a vital and dynamic affair and can only be discovered, recreated and interpreted by a person as vital as the data which he uses.<sup>20</sup>

We must now address ourselves to the much more difficult problem of what standard the historian should employ to guide him when making moral judgments. Is he to judge a man by his own ideals and religious obligations, or by the generally accepted standard of human behaviour current during that man's lifetime, or is he to judge by a fixed universal code of morals ?

Unfortunately, there is no hope of historians ever agreeing about the standards that should guide the moral judgments they will unavoidably make. The great variety of standards which historians employ reflects the tremendous differences in the conclusions arrived at by the different philosophical schools. The variety of these philosophical conclusions results, not from faulty reasoning or from perverse motives, but from carefully selected though dissimilar philosophical premises. One of the chief differences found among premises of the various philosophical systems concerns the matter of universals or absolutes. All systems, from the most ancient to the most recent, address themselves to the problem. Their concepts of what universals are or are thought to be vary greatly. Their opinions seem to polarize around two conclusions, that universals are real or that they are

<sup>19</sup> Marc Bloch called this "the master quality of the historian" (*op. cit.*, p. 43).

<sup>20</sup> BARNES, *op. cit.*, p. 272.

meaningless, but the methods they use to reach such conclusions are very different.

Historians react very differently when confronted by such diversity of opinion. Some abandon, with a sigh of relief, the philosophy of history to the philosopher. These same historians will not attempt to understand the philosophical systems whose conclusions they accept, even when told that those conclusions are of the greatest importance to their study of history.

Others insist that their study of history has convinced them that all universal ideas, such as a moral law or human nature are rooted in history. They recognize the historically conditioned character of all values. They see clearly that the practical content of such universals vary from epoch to epoch. They conclude with E. H. Carr that :

The abstract standard or value, divorced from society and divorced from history, is as much an illusion as the abstract individual.<sup>21</sup>

They claim that a standard of values could be universal only as a result of a divine revelation. They deny that this is possible. They propose moral standards, and judge by them, but they do not insist that such standards are universal. As one recently wrote :

We may condemn Hitler's barbarity, without resorting to an eternal natural right, simply by virtue of the fact that the barbarity is in flagrant contradiction to the moral conscience of our epoch and any other epoch which shares our humanitarian ideals.<sup>22</sup>

Still others claim that the historian will find himself in an impossible position if he denies all universal concepts. They feel that their entire study, indeed the very words "man" and "society" would become meaningless unless there was "a permanent foundation in human nature and in human society".<sup>23</sup> They maintain that those who deny universals contradict themselves when they say that all men think, or that all men are gregarious or when they refer to the common human condition, as does Dr. Alfred Stern, Professor of Philosophy and Languages at the California Institute of Technology. He wrote :

What never varies is the necessity for man to be in a world, to live, to act in order to maintain himself in existence. What never varies is

<sup>21</sup> CARR, *op. cit.*, p. 78.

<sup>22</sup> Alfred STERN, *Philosophy of History and the Problem of Values*, The Hague, 1962, p. 178.

<sup>23</sup> BLOCH, *op. cit.*, p. 42.

the fact that man loves and hates, that he procreates, that he falls ill, that he suffers, that he knows he must die, that he fears death and that he dies.<sup>24</sup>

This last group concludes that though the historian cannot prove the existence of a moral law or a human nature, he must believe it, for "belief in a moral law must lie at the root of all sound historical judgment".<sup>25</sup>

Thus because of the diversity of philosophical conclusions concerning moral standards historians will never agree about the standard that should govern moral judgments in the writing of history.

Finally we must attempt to determine what limitations there are to the making of moral judgments. It is clear that an historian cannot be allowed to escape criticism if he is patently unjust, if he is manifestly blind to the ways of life and outlook of those whom he judges. The historian must avoid judgments based on ignorance, or those which spring from violent, perverse, silly, shallow or unfair notions. Judgments should never extend beyond what the tangible evidence warrants. They should be based on what passes as common sense "in our society, in our time and place, among the people to whom we are addressing ourselves, with all the assumptions that are taken for granted [...] in normal communication".<sup>26</sup> To this Herbert Butterfield, Professor of Modern History at Cambridge, would add that the historian in all his judgments is charged with "the primary duty of extending charity".<sup>27</sup> He rejects Acton's claim that men must be judged severely, judged by the standard of conduct they ought to attain on the grounds that it was better "to risk excess in vigour than in indulgence, for then at least we do no injury by loss of principle".<sup>28</sup>

Many historians limit their moral judgments, much to Isaiah Berlin's consternation, to human institutions. Butterfield believes, for instance, that moral judgments on individuals are an actual hindrance to inquiry and historical reconstruction. Such personal judgments are "by their very nature irrelevant to the inquiry and alien to the

<sup>24</sup> STERN, *op. cit.*, p. 178.

<sup>25</sup> C. V. WEDGWOOD, *Truth and Opinion; historical essays*, London, 1960, p. 47.

<sup>26</sup> BERLIN, *op. cit.*, p. 57.

<sup>27</sup> H. BUTTERFIELD, *History and Human Relations*, London, 1951, p. 113.

<sup>28</sup> ACTON, *op. cit.*, p. 27.

realm of scientific history".<sup>29</sup> He doubts the value of all such judgments except to conclude that all men are, and always have been, sinners. He is prepared, however, to condemn institutions which violate the basic principle that "in the created world nothing really matters except live human beings".<sup>30</sup> He admits, for instance, that religious persecution is always wrong even when it is a policy followed by those who are unaware of its wrongness. It would be absurd to denounce the persecutors as wicked men. He understands that good men have approved of slavery, of the slaughter of prisoners of war, of tyrannicide, of burning religious dissidents, of diplomatic fraud and of pious forgery. E. H. Carr certainly holds the same view. He feels that the historian need not pass moral judgments either on the private or the public lives of the historical characters he studies. This does not mean that private or public morality is unimportant, nor that the history of morals is not a legitimate part of history. The historian should pass judgments on the institution, but not on the individuals who created it.

The historian does not sit in judgment on an individual oriental despot. But he is not required to remain indifferent and impartial between say, oriental despotism and the institutions of Periclean Athens. He will not pass judgment on the individual slave-owner. But this does not prevent him from condemning a slave-owning society.<sup>31</sup>

The historian is not always faced with so obvious a choice. The industrial transformation of Europe and North America, for instance, is invariably described as a great and progressive movement, yet the cost in human suffering was enormous. In such a case the judgment that the historian will be inclined to make will present serious difficulties. If he considers to be evil everything that threatens life or increases suffering then must he condemn industrial progress? Such examples can be easily multiplied.

There is, however, a more fundamental limitation imposed on the historian when faced with prospect of making moral judgments. Whereas the historian can achieve a very high degree of certainty when making ordinary historical judgments, he can never marshal

<sup>29</sup> BUTTERFIELD, *History . . .*, *op. cit.*, p. 103.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>31</sup> CARR, *op. cit.*, p. 73.

sufficient irrefutable evidence to make an absolute moral judgment. When the historian perceives a man acting in the past, it is a thinking man with whom he deals, and some would add a man with a soul and a conscience. When the historian looks at such a man he is seeking his soul, he is attempting to detect the experiences of the soul, he is aiming at the seat of the personality. Yet as soon as this is recognized, it must also be admitted that a definitive conclusion is beyond the historian's grasp. The historian can never quite attain an internal knowledge of historical personages. He cannot pierce the most inward recess of a man; "...he can never quite carry his inquiries to that innermost region where the final play of motive and point of responsibility can be decided".<sup>32</sup> At best he can get a mere glimpse of a man's soul. He can never penetrate a man's conscience. He can never estimate a man's moral responsibility. Thus on the basis of Stern's human condition or Acton's universal moral law, it could be argued that Hitler performed certain acts which could be described as anti-humanitarian or morally evil. Yet one can never know to what extent he was responsible for his actions. If he was a mad-man as some historians assert, there would be no moral guilt. Thus a clear distinction would have to be made between the historian's moral judgment of an act and the moral responsibility of the one performing the act.

This whole argument can be put differently. History can be described as the re-enactment of the events of the past in the historian's mind. Moreover, as Carr has rightly observed :

History cannot be written unless the historian can achieve some kind of contact with the mind of those about whom he is writing.<sup>33</sup>

Yet our knowledge of history, our contact with the minds of the past is severely restricted because of a serious shortage of evidence about the events of the past. This means that much remains unknown for all time. Included in that word "much" is a knowledge of the moral responsibility of men's actions, for this requires a degree of knowledge of the events of the past which cannot be perceived by the historian even under the most ideal circumstances. David Knowles, a Benedictine

<sup>32</sup> BUTTERFIELD, *History . . .*, *op. cit.*, p. 116.

<sup>33</sup> CARR, *op. cit.*, p. 19.

monk and since 1954 Regius Professor of Modern History at Cambridge, understands this perfectly. In his inaugural lecture he said :

The degree of ignorance, the degree of malice, the degree of weakness, the degree of guilt must always elude us.<sup>34</sup>

Thus a moral judgment seems no more absolute than an expression of taste or emotion.

What then are our conclusions ? The first is that moral judgments are unavoidable. Secondly, moral judgments actually serve useful purposes. Thirdly, there can be no agreement about the moral standard that should govern moral judgments. Finally, among the various limitations imposed on the historian's moral judgments, the most important is his inability to know the degree of moral responsibility of those whom he judges.

Julian J. GWYN,  
Department of History.

<sup>34</sup> David KNOWLES, *The Historian and Character*, Cambridge, 1955, p. 18.

## *Trois quarts de siècle au service des sciences sacrées (1889-1964)*

---

Les grandes œuvres sont souvent le fruit de l'audace. Elles sont toujours le résultat d'une pensée forte et réfléchie, servie par une volonté déterminée. Certaines germent subitement, mais ne se développent qu'avec le temps, au prix de persévérants efforts, et sont marquées de grands sacrifices. C'est ainsi qu'il en va d'une université qui se veut fidèle à sa vocation de devenir le cerveau d'une nation et une école de haut savoir; et l'Université d'Ottawa n'a pas échappé à cette loi.

A l'occasion du soixante-quinzième anniversaire de la charte pontificale de cette Université, nous voudrions, non pas retracer l'histoire complète de ce centre de recherches et d'enseignement, mais simplement dégager l'esprit qui a présidé à l'organisation de ses facultés ecclésiastiques et rappeler brièvement leur développement au bénéfice des sciences ecclésiastiques.

Fonder un collège catholique à Bytown en 1848, c'était une aventure qui ne manquait pas de hardiesse surnaturelle. La petite ville comptait à peine cinq mille catholiques, divisés en deux groupes ethniques, et ce centre de chantiers n'avait certes rien d'une cité universitaire.

Pourtant, il fallait recruter un clergé local et, plus encore, pourvoir à l'instruction d'une jeunesse masculine qui en était complètement dépourvue. Aussi bien l'évêque fondateur du diocèse d'Ottawa, M<sup>sr</sup> Joseph-Eugène-Bruno Guigues, o.m.i., n'hésita-t-il pas, au lendemain même de son sacre, à jeter les fondements d'une maison d'éducation à l'avantage des deux races établies sur les rives de l'Outaouais.

Ainsi commençait de se réaliser, à la faveur de la création du diocèse, un plan que le père Adrien Telmon, o.m.i., premier curé oblat d'Ottawa, entrevoyait dès 1846, un an à peine après avoir pris possession de son poste. Il s'en était ouvert à M<sup>sr</sup> Charles-Joseph-Eugène de Mazenod, fondateur des Oblats :

Bytown a commencé comme Rome. La plupart des citoyens ne sont guère plus recommandables que les fondateurs de la ville éternelle et je

doute fort que leurs descendants deviennent jamais le premier peuple du monde. Si notre collège pouvait s'établir, la régénération s'opérerait plus promptement. Veuillez y penser sérieusement et m'annoncer bientôt votre détermination<sup>1</sup>.

Le curé de Bytown commentait alors une nouvelle parue dans le *Bytown Gazette and Ottawa Adviser* le 24 avril 1845, annonçant que M. L.-Théodore Besserer avait donné un terrain à M<sup>sr</sup> Patrick Phelan, coadjuteur de Kingston, dans le but d'établir un collège. Les *Mélanges religieux* de Montréal publiaient la même nouvelle en 1846<sup>2</sup>.

Un collège à Bytown, il en était d'ailleurs question depuis plusieurs années. Le 29 décembre 1843, M<sup>sr</sup> Ignace Bourget, évêque de Montréal, déclarait à M<sup>sr</sup> Phelan, avec qui il négociait l'admission des Oblats dans le diocèse de Kingston :

... je suis persuadé qu'ils [les Oblats] n'auront pas résidé quelques années à Bytown qu'ils auront trouvé le moyen, en demandant du secours en Europe, de vous faire collège, couvent, maison d'école<sup>3</sup>.

C'était plus que n'en demandait alors le coadjuteur. Pour accepter ces nouveaux ouvriers dans son diocèse, il souhaitait seulement, comme condition, qu'ils fournissent quelques frères coadjuteurs pour enseigner aux enfants pauvres de Bytown et des environs<sup>4</sup>.

Les promesses et les espoirs prenaient corps en septembre 1848<sup>5</sup> alors qu'ouvrait ses portes un collège en bois, construit en toute hâte au cours de l'été. L'institution devait également servir de petit séminaire.

Bientôt venait s'y ajouter un grand séminaire, que M<sup>sr</sup> Guigues établissait dans l'ancienne sacristie de la cathédrale, à proximité du collège. Tout en suivant les cours dispensés par quelques professeurs du collège, les ecclésiastiques donnaient eux-mêmes quelques classes et coopéraient à la surveillance.

C'est d'un véritable séminaire diocésain qu'il s'agit alors, comme on le constate par le règlement particulier préparé à l'intention des séminaristes<sup>6</sup>. Les Oblats le dirigent dès sa fondation, mais ils en

<sup>1</sup> Le 25 mars 1846 (archives générales O.M.I., dossier Telmon, Adrien).

<sup>2</sup> Vol. 8, p. 258.

<sup>3</sup> *Registre des Lettres*, vol. 3, p. 290.

<sup>4</sup> A M<sup>sr</sup> Bourget, 4 novembre 1843 (archevêché de Montréal, dossier Kingston-Toronto, 1838-1843).

<sup>5</sup> Les *Mélanges religieux* du 1<sup>er</sup> septembre 1848 publiaient une nouvelle du *Ottawa Packet* annonçant que le Collège ouvrirait ses portes le 27 septembre.

<sup>6</sup> Voir Gaston CARRIÈRE, o.m.i., *L'Université d'Ottawa (1848-1861)*, Ottawa, Éditions de l'Université, 1960, p. 47-48. La quête en faveur du Séminaire fut instituée en 1854.

prendront officiellement la charge, en même temps que du collège, à la suite d'une convention traitée entre nosseigneurs de Mazenod et Guigues, signée à Marseille le 17 août 1856<sup>7</sup> : et c'est seulement en 1928 que ce séminaire passera au clergé séculier. Au séminaire fut bientôt annexé le scolasticat des Oblats, qui s'en séparera en 1885, pour aller s'établir dans sa propre maison à Archeville (Ottawa-Est).

Quant au collège, incorporé civilement le 30 mai 1849<sup>8</sup>, il recevait une charte d'université le 15 août 1866<sup>9</sup>.

L'Université se développa ensuite graduellement, au sein de maintes difficultés, en tête desquelles figure toujours le manque de ressources financières. Néanmoins, on établit, en 1874, une école de génie qui fonctionna avec succès durant plusieurs années, puis, en 1886, on fonda une faculté de droit<sup>10</sup>. On songea à plusieurs reprises à une faculté de médecine<sup>11</sup>, mais le projet ne devait se réaliser qu'en 1944.

Cependant qu'on travaillait au développement des facultés civiles, on ne négligeait pas les sciences ecclésiastiques. Dès 1878, M<sup>sr</sup> Thomas Duhamel, successeur de M<sup>sr</sup> Guigues depuis 1874, se rendait à Rome pour solliciter l'érection de l'Université en université catholique<sup>12</sup>. Après une entrevue avec le saint-père, il présentait son projet à la Propagande entre le 9 et le 12 décembre<sup>13</sup>. Devant l'accueil très sympathique de la Propagande, on ne prévoyait d'abord aucune difficulté à « obtenir un bref qui donnera les pouvoirs de conférer les degrés en théologie<sup>14</sup> » ; la supplique semblait donc rencontrer la faveur du pape et des cardinaux<sup>15</sup>.

Bientôt cependant, les choses se compliquèrent et les cardinaux se montrèrent moins favorables. C'est que l'archevêque de Québec avait télégraphié au cardinal Giovanni Simeoni le priant de ne pas décider la question avant de recevoir une lettre qu'il lui faisait parvenir. Dans ces circonstances, M<sup>sr</sup> Duhamel hésitait : fallait-il retirer la demande

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 47, 51-54.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>9</sup> *Journal of the Legislative Assembly*, 26 (1866), p. 383.

<sup>10</sup> Voir les minutes de la Faculté.

<sup>11</sup> Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, 26 (1956), p. 499-500.

<sup>12</sup> Conseil général, vol. 3, p. 349. Le 13 septembre 1878.

<sup>13</sup> Antoine à Fabre, 9 décembre 1878 (archives générales O.M.I., dossier Antoine, Joseph-Eugène).

<sup>14</sup> Antoine à Fabre, 12 décembre 1878 (*ibid.*).

<sup>15</sup> Conseil général, 16 décembre 1878.

de « l'institution canonique de l'Université d'Ottawa, ou attendre un temps plus favorable », ou substituer à la supplique actuelle une simple demande d'autorisation de conférer les grades en philosophie et en théologie ou encore continuer les démarches commencées<sup>16</sup> ? Pour sa part, le Conseil général des Oblats était d'avis de « laisser l'affaire suivre son cours<sup>17</sup> ». C'est ce que le père Joseph Fabre, supérieur général, affirmait à M<sup>sr</sup> Duhamel :

Cette opposition ne doit ni nous arrêter, ni nous décourager. Je pense que nous devons maintenir notre demande telle que nous l'avons présentée. Nous serons toujours à temps, dans le cas où elle serait rejetée, pour solliciter un Bref qui nous autorise à conférer les degrés en philosophie et en théologie.

[...] Je dis à Votre Grandeur ma manière de voir : je pense qu'il ne serait ni digne, ni honorable, en ce moment, de retirer notre supplique telle que nous l'avons présentée. Nous avons de très bonnes raisons pour la présenter, et une reculade produirait une impression fâcheuse. J'ose espérer que Votre Grandeur daignera partager ma manière de voir. Si cependant, pour des raisons que je ne puis connaître, Elle croyait devoir agir autrement, j'adhère d'avance à la résolution à laquelle elle s'arrêtera<sup>18</sup>.

L'archevêque d'Ottawa décida de présenter un second mémoire. Il y reconnaissait que sa requête ne pouvait être accordée immédiatement; il faudrait qu'elle soit étudiée et considérée mûrement, et peut-être pendant assez longtemps. Mais il suppliait dès maintenant Sa Sainteté de donner quelque encouragement aux autorités du Collège afin qu'elles puissent, aidées et soutenues par la bénédiction apostolique, développer les facultés universitaires, même celles de droit civil et de médecine. De plus, il demandait au pape de concéder à l'évêque d'Ottawa le pouvoir d'octroyer, après examen sérieux, les diplômes du doctorat en philosophie et en théologie.

La réponse du cardinal Simeoni fut très sympathique. Quelques mois plus tard, on laissa entendre à M<sup>sr</sup> Duhamel que le pape chargerait un nouveau délégué apostolique au Canada de s'occuper de la question. En attendant, l'évêque dut se contenter de revenir au pays avec une simple bénédiction apostolique et le titre de docteur en théologie pour le père Henri Tabaret, o.m.i., recteur de l'Université.

<sup>16</sup> Duhamel à Antoine, 8 janvier 1879 (archives générales O.M.I., dossier Duhamel, Thomas).

<sup>17</sup> Vol. 4, p. 2.

<sup>18</sup> Archives provinciales O.M.I., dossier administration générale.

L'affaire traînant en longueur, M<sup>sr</sup> Duhamel ne manquera pas, avec une saine ténacité, de revenir à la charge. En 1881, il obtient des évêques de la province de Québec qu'ils s'engagent par écrit à ne pas l'empêcher « d'ouvrir une Université à Ottawa, quand il le jugera convenable<sup>19</sup> ». Le document, en date du 26 février, est signé par le cardinal E.-A. Taschereau, archevêque de Québec, et par NN.SS. L.-F. Laflèche, de Trois-Rivières, Jean Langevin, de Rimouski, Édouard Fabre, de Montréal, Antoine Racine, de Sherbrooke, Thomas Duhamel, d'Ottawa, L.-Z. Moreau, de Saint-Hyacinthe, et Dominique Racine, de Chicoutimi. On y lisait :

Nous soussignés, Archevêques et Évêques de la Province ecclésiastique de Québec reconnaissons, pour ce qui Nous concerne, les dits pouvoirs [civils de l'Université d'Ottawa] et en approuvons l'exercice qui ne saurait nuire à l'Université Laval, et dont on pourra attendre un bon résultat surtout lorsque le Saint Siège aura permis la collation des grades en théologie, en droit Canonique, etc. par le dit collège d'Ottawa<sup>20</sup>.

L'année suivante, 1882, M<sup>sr</sup> Duhamel est à Rome. Le pape, assure-t-il, l'engage fortement à faire instance et l'éminentissime secrétaire de la Sacrée Congrégation de la Propagande lui prodigue de sympathiques encouragements<sup>21</sup>. Pourtant, malgré ce début prometteur, les démarches se soldent par un nouvel échec.

Mais en 1888, à l'occasion d'un nouveau voyage à Rome, l'infatigable M<sup>sr</sup> Duhamel présentait un long mémoire à Léon XIII. Il y refaisait toute l'histoire des démarches antérieures et ajoutait quelques nouveaux motifs à l'appui de sa requête. Cette fois, il obtint enfin ce qu'il demandait : le 5 février 1889, Léon XIII créait l'Université catholique d'Ottawa, par le bref apostolique *Cum Apostolica Sedes*.

D'une simple phrase qui traduit toute sa joie, l'archevêque d'Ottawa écrit à l'administrateur du diocèse, M<sup>sr</sup> J.-O. Routhier, le 11 février : « J'ai en main le Bref érigeant le Collège d'Ottawa en Université catholique<sup>22</sup>... » Il s'en ouvrira plus longuement à M<sup>sr</sup> Vital Grandin :

J'ai éprouvé une grande joie, lorsque le Saint Père a donné l'érection canonique à l'Université d'Ottawa [écrit-il] et n'avais-je pas raison de me réjouir ? Que pouvais-je obtenir de mieux du Saint-Siège comme récom-

<sup>19</sup> M.-E. Method, recteur de Laval, à L. Beaudet, de Montréal, 28 février 1881 (archives de l'Université Laval, dossier 132 CR).

<sup>20</sup> Archives générales O.M.I., dossier Université d'Ottawa-Saint-Siège.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Lettres de Rome* (archevêché d'Ottawa).

pense pour ces dévoués Pères Oblats qui ont tant et généreusement travaillé dans le diocèse d'Ottawa? Comment pouvais-je mieux leur prouver ma reconnaissance et témoigner de la confiance. Puis est-ce que je pourrai jamais faire quelque chose de plus grand et de plus utile pour mon diocèse et même mon pays<sup>23</sup>?

Les Oblats, naturellement, partageaient cette joie de M<sup>sr</sup> Duhamel. Le père Joseph-Eugène Antoine, devenu assistant général, écrivait au provincial, le père Joseph Lefebvre, le 10 mars 1889 :

Il faut cependant songer sérieusement à bien nous poser avec cette Université proclamée catholique en termes si flatteurs pour les Oblats, et tous les Oblats, ceux de la Province du Canada en particulier doivent avoir à cœur de se tenir à la hauteur de la réputation qui leur a été faite auprès du Vicaire de Jésus Christ, pour ma part, j'ai confiance que tous se sentant maintenant honorés, ne reculeront devant aucun sacrifice pour répondre aux espérances de l'Église<sup>24</sup>.

Les minutes du Conseil général, à la date du 12 mars, nous transmettent l'écho des sentiments de tous :

L'érection du Collège en Université catholique est un grand honneur et un acte de haute bienveillance de la part du Souverain Pontife; mais ce sera [dit le Provincial] une cause de grandes dépenses. Cela est incontestable, mais on prendra les moyens pour couvrir la dépense : l'Université devient une institution épiscopale et sera plus instamment recommandée à la charité des fidèles. Assurément nous ne devons pas nous dissimuler les difficultés, mais il ne faut pas les exagérer ni demeurer glacés devant elles; il faut voir les ressources et s'efforcer de les multiplier. Nous n'avons rien fait pour rechercher cet honorable fardeau, quoi qu'en dise la rédaction du Bref; ne pouvant pas l'éviter, le meilleur moyen de le rendre moins lourd, c'est de le porter allègrement et de faire appel résolument à tous les moyens dont nous pouvons disposer<sup>25</sup>.

On avait déjà dit, dans la séance du 26 février :

Rien n'a été fait par le collège pour obtenir la faveur dont le St Siège l'a honoré, la Providence qui a tout fait fournira les moyens de faire honneur à la nouvelle situation qui nous est faite<sup>26</sup>.

L'inauguration de l'Université catholique eut lieu les 8 et 9 octobre 1889, en présence du cardinal archevêque de Québec, de treize évêques et de quatre délégués de l'épiscopat, d'un grand nombre de représentants des communautés religieuses et des maisons d'enseignement du Canada. On peut dire que le Canada tout entier se réunit en

<sup>23</sup> *Lettres aux évêques, 1885-1898* (archevêché d'Ottawa).

<sup>24</sup> Archives provinciales O.M.I., dossier administration générale.

<sup>25</sup> Vol. 5, p. 338-339.

<sup>26</sup> Vol. 5, p. 337.

ce moment pour partager la joie de l'archevêque d'Ottawa et de la congrégation des Oblats.

Le père Célestin Augier, o.m.i., provincial des Oblats et président de l'Université, se mit immédiatement à la rédaction des statuts de la nouvelle université, puis il accompagna M<sup>sr</sup> Duhamel à Rome en 1890. Le 4 décembre, l'archevêque d'Ottawa est en audience auprès de Léon XIII, qui l'accueille avec grande bonté. Il le fait asseoir et lui parle de l'Université. Le pape, comme l'écrivait M<sup>sr</sup> Duhamel, « a bien voulu devenir doublement fondateur en se faisant inscrire pour une somme de vingt-cinq mille francs », désignant ensuite la chaire de théologie comme celle qui doit porter son nom. Enfin, toujours d'après M<sup>sr</sup> Duhamel, Léon XIII lui dit « qu'il avait un endroit spécial pour mettre tout ce qui lui arrivait de ses universités, Ottawa, Washington et Fribourg <sup>27</sup> ».

C'est le 12 juin 1891 que le pape signe les lettres apostoliques *Cum nobis* par lesquelles il approuvait les statuts de l'Université catholique d'Ottawa.

Dans la supplique, présentée par l'archevêque et le père Célestin Augier, président de l'Université, on assurait le pape que la doctrine de saint Thomas serait toujours en honneur :

Doctrinam vero ex Aquinatis limpidissimo fonte hausturos, et tradituros, nec latum unguem ab ea discessuros, prompto libentique animo spondemus, jamque pro virili parte fecisse testamur.

L'histoire des soixante-quinze premières années des facultés ecclésiastiques de l'Université montre que l'on resta fidèle à cette promesse solennelle faite au chef de l'Église : la doctrine de saint Thomas fut toujours et demeure encore à la base de l'enseignement universitaire.

On s'appliqua dès les débuts à organiser solidement le cours de théologie. Durant l'année académique 1890-1891, le père Michel Froc enseignait l'Écriture sainte et le droit canonique; le père Henri Lacoste, qui avait enseigné le syriaque et l'hébreu en 1889, donnait le cours d'hébreu et de dogme; tandis que le père Adélard Langevin, futur

<sup>27</sup> Duhamel à Cassien Augier, 5 décembre 1890 (archives générales O.M.I., dossier Duhamel, Thomas). Le père Célestin Augier, dit à son frère Cassien, le 11 décembre 1890, que l'audience eut lieu le 5 décembre (*ibid.*, dossier Augier, Célestin).

archevêque de Saint-Boniface, enseignait la morale, la liturgie, l'éloquence, l'histoire ecclésiastique et la diaconale <sup>28</sup>...

Tout cela était bien conforme aux idées du père Célestin Augier, qui voulait des grades universitaires vraiment dignes de ce nom. Il écrivait à son frère Cassien, le 25 juin 1890 :

Pour la Faculté de Théologie mon avis est qu'on doit rendre le titre de docteur en théologie honorable et partant ne l'accorder qu'après des épreuves sérieuses. Je mettrais volontiers 4 ans de théologie ordinaire et 2 ans de cours supérieurs. On pourrait aussi établir un doctorat à deux degrés <sup>29</sup>.

Il avait déjà écrit au même, le 12 mai, qu'il croyait que le titre de docteur avait perdu son lustre parce qu'on le donnait trop facilement.

Je voudrais [ajoutait-il] que dans notre université on tienne la dragée haute. Pour être docteur, il faudrait suivre deux ans au *cours supérieur*, avoir une thèse écrite équivalent à un traité sur un des points principaux et subir un examen solennel et public. [...] Pour le doctorat, en plus de deux ans de cours supérieur et examen solennel avec thèse de valeur et imprimée <sup>30</sup>.

Le programme était audacieux pour l'époque, mais il faut avouer qu'il ne fut jamais réalisé avant la constitution apostolique *Deus Scientiarum Dominus* de Pie XI.

La Faculté de Théologie tint sa première réunion le 15 novembre 1891. On élut alors les officiers : les pères Joseph Mangin, doyen, Adélard Langevin, futur archevêque de Saint-Boniface, vice-doyen, et Henri Lacoste, secrétaire. On conserva l'ancien manuel de Schouppe pour la théologie dogmatique, auquel on ajouta, pour les diverses matières : Gury, Craisson et Darras. On songea aussi à utiliser Lamy pour l'Écriture sainte <sup>31</sup>. En 1893, la Faculté comptait sept professeurs et quarante-huit étudiants; elle avait déjà créé son premier docteur, le père Albert Antoine <sup>32</sup>, qui défendit sa thèse en présence du cardinal Taschereau en 1889 <sup>33</sup>. Le personnel étudiant était composé des élèves du séminaire diocésain et du scolasticat Saint-Joseph; mais dès 1890, on signale que les pères Capucins songeaient déjà à y envoyer, eux

<sup>28</sup> Archives provinciales O.M.I., dossier Université d'Ottawa, Sources 1890.

<sup>29</sup> Célestin Augier à Cassien Augier, 25 juin 1890 (archives générales O.M.I., dossier Augier, Célestin).

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Minutes de la Faculté de Théologie.*

<sup>32</sup> *Missions [...] des [...] Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée*, 31 (1893), p. 319.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 27 (1889), p. 532.

aussi, leurs théologiens<sup>34</sup>. La situation demeura à peu près la même jusqu'en 1932.

En philosophie, on commença à s'organiser en 1889. La première réunion de la Faculté se tenait le 8 décembre 1889, mais on ne procéda aux élections qu'en 1891<sup>35</sup>. En 1893, la Faculté comptait quarante-six étudiants et sept professeurs<sup>36</sup>.

Quant à la Faculté de Droit canonique, elle ne fut organisée que longtemps après, en 1929.

Les facultés ecclésiastiques travaillèrent donc humblement durant de longues années, mais on eut quand même la consolation, en 1896, de voir l'un des professeurs revêtu d'un honneur bien convoité. Le 26 décembre, le Conseil de l'Académie romaine Saint-Thomas-d'Aquin élisait le père Henri Lacoste, professeur de théologie, au nombre de ses membres<sup>37</sup>. C'est M<sup>sr</sup> Thomas Duhamel lui-même qui lui remit solennellement le diplôme, le 11 mars suivant, en présence de toutes les facultés, en costume officiel<sup>38</sup>.

\* \* \*

L'incendie de l'Université en 1903 devait retarder pour longtemps le développement des facultés, en particulier celles de Théologie, de Philosophie et de Droit canonique. Heureusement pour l'œuvre, deux professeurs surtout, pour ne mentionner que ceux-là, sauraient garder bien vivante la flamme de l'idéal universitaire : les pères Georges Simard et Rodrigue Villeneuve. Bien conscients l'un et l'autre de la noble mission d'une université catholique, ils se faisaient une très haute idée des facultés ecclésiastiques et travaillèrent avec un acharnement remarquable à leur développement. Il n'est pas exagéré d'affirmer qu'ils furent à l'origine du merveilleux développement qu'ont pris les facultés après 1925. Ils furent alors soutenus dans leurs efforts par un bon nombre de leurs confrères et de leurs disciples soit dans les divers

<sup>34</sup> Célestin Augier à Cassien Augier, 25 juin 1890 (*loc. cit.*).

<sup>35</sup> *Minutes de la Faculté de Philosophie*. Le père Charles Gohiet fut désigné comme secrétaire le 8 décembre 1889, tandis que le 12 novembre 1891, le père Nicolas Nillès devenait doyen et le père Gohiet, sous-doyen et secrétaire.

<sup>36</sup> *Missions [...] des [...] Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée*, 31 (1893), p. 318-319.

<sup>37</sup> Lacoste à Joseph Fabre, 18 janvier 1897 (archives générales O.M.I., dossier Université d'Ottawa, Lettres) et *The Owl*, 10 (février 1897), p. 292.

<sup>38</sup> Archives générales O.M.I., dossier Lacoste, Henri.

degrés d'administration de la Congrégation ou de l'Université, soit dans le professorat.

Pour le père Villeneuve, comme il l'écrivait en 1929, une université fait des docteurs, c'est-à-dire des doctes qui rayonnent, des maîtres qui ont la passion d'enseigner la lumière qui ne cesse d'éclairer. Au surplus, quand une université pontificale confère des grades en sciences ecclésiastiques, elle ne le fait qu'en vertu d'une constitution émanée du siège apostolique. Voilà qui relève singulièrement, aux regards de la foi, les grades qu'elle accorde. Ces diplômes sont une participation canonique et formelle au divin magistère de l'Église et à son sublime rôle doctrinal. Ceux qui en sont honorés sont invités à prendre rang dans cette théorie magnifique et innombrable des apôtres, des saints docteurs, de tant d'illustres maîtres qui depuis vingt siècles exposent la vérité chrétienne, de tant de flambeaux radieux qui ont brillé dans la chaire de vérité. Il faut le reconnaître, telle dignité est un manteau lourd à porter mais qui reste d'autant plus précieux et honorable.

Passant ensuite à l'Université d'Ottawa, il ajoutait :

Et pourquoi, si ce manteau est marqué aux armoiries d'une Université oblate, ne nous serait-elle point doublement à cœur ? J'aperçois en ce moment dans ma pensée ce long défilé de religieux Oblats que le respect et l'amour de ceux dont ils furent ici les maîtres ont déjà fait entrer dans la légende [...].

L'avenir ne s'annonce-t-il pas apostolique et glorieux à quiconque sera appelé au privilège de s'asseoir dans leurs chaires ou ne sera-ce pas même un grand honneur de travailler modestement dans les coins les plus obscurs d'une œuvre si féconde ?

Au moins faut-il que tous nous soyons convaincus de l'excellence de notre œuvre universitaire, que nous y soyons attachés par toute notre affection et tout notre zèle d'Oblat. Œuvre acceptée par nos Supérieurs légitimes, œuvre qui porte en ses fondations les travaux de tant des nôtres, œuvre qui nous est confiée directement par le Saint-Siège, l'une des plus grandes qui soient dans l'Église, phare lumineux pour le progrès de la foi, la civilisation chrétienne et l'évangélisation des sociétés, appelée à une influence profonde sur le catholicisme d'une large portion de notre pays, surtout quand elle aura déployé tous ses moyens d'action, elle réclame et mérite notre estime et notre dévouement<sup>39</sup>.

Dans une autre circonstance, il disait :

Ne serait-il pas temps d'entrer dans les vues de Léon XIII qui nous

<sup>39</sup> *L'étude analytico-synthétique de nos Stes Règles des Miss. O.M.I. avec comparaison des diverses éditions, et rapprochement des décisions capitulaires, actes de visites et traditions de famille en guise de commentaires*, vol. 1, p. 239-240 (manuscrit conservé aux archives Deschâtelets, Scolasticat Saint-Joseph, Ottawa).

a accordé une Constitution universitaire sûrement pour l'influence des sciences ecclésiastiques avant tout. L'on n'a qu'à se reporter aux circonstances dans lesquelles notre Université fut agréée par le Saint-Siège, à l'esprit du temps dans les milieux romains, à la montée des études théologico-philosophiques sous Léon XIII, enfin à la lettre même des documents apostoliques qui nous concernent <sup>40</sup>.

Citons encore ces rêves ambitieux qu'il exposait au père Servule Dozois, assistant général, à la fin de 1930 :

Est-ce que je rêve quand je pense ce que pourrait être une institution universitaire catholique forte, dans la capitale du pays, si elle répondait à son rôle ? N'était-ce point là l'un des motifs exposés à Rome pour l'obtention de notre Université ? N'est-ce point l'un des principaux que Rome a relevé dans les Lettres apostoliques <sup>41</sup> ?

Des sentiments identiques animaient aussi le père Georges Simard qui écrivait :

Est-ce prétentions, est-ce chimères ? toujours est-il que — je le pense du moins, — pour une bonne part, l'avenir du Canada, du Canada français surtout, pourrait bien se jouer dans l'Ottawa intellectuel. Et peut-être même qu'en moins de cinquante ans cette partie aura été ou gagnée ou perdue. C'est à y réfléchir puisque, actuellement et pour quelque temps encore, aucune concurrence raciale ou religieuse ne contrarie nos efforts.

Ô les universités, sont-elles assez sacrées ! Nos temples, nous les vénérons parce qu'ils gardent l'invisible et adorable présence du Verbe incarné <sup>42</sup>. Nos universités, où se change l'être en vérité, cette vérité dont les peuples ont plus besoin que de pain et de charbon, ne sont-elles pas aussi des sanctuaires augustes ? Comme il importerait de les entourer d'une zone de silence, et d'estime, et d'amour ! A coup sûr, elles n'ignorent nullement leur faillibilité et il est nécessaire parfois qu'elles s'entendent dire : *Excelsior*. Mais les autorités de qui elles relèvent sont toutes désignées pour remplir ce grave devoir. Et les maîtres, eux, tout yeux et tout antennes, également capables de voir et d'écouter, ne se privant ni de l'un ni de l'autre, amassant de la sorte observations et renseignements, sont-ils donc nécessairement impuissants à démêler les affaires de programmes et d'éducation sur lesquels ils sont si souvent appelés à se prononcer officiellement <sup>43</sup> ?

Telles étaient les nobles idées qui animaient ces deux fidèles serviteurs de l'Université, pour ne parler que des disparus, et qu'ils faisaient partager à un grand nombre de confrères et de disciples.

<sup>40</sup> Rodrigue Villeneuve à Servule Dozois, o.m.i., 2 novembre 1929 (archives générales O.M.I., dossier Villeneuve, Rodrigue).

<sup>41</sup> Le 2 novembre 1930 (*ibid.*). Sur la pensée du cardinal Villeneuve sur les universités, voir Gaston CARRIÈRE, o.m.i., *Le cardinal Villeneuve et les universités canadiennes*, dans *Culture*, 13 (1952), p. 31-42, 168-178.

<sup>42</sup> Le cardinal Villeneuve affirma à plusieurs reprises dans sa prédication que le prêtre éducateur remplissait le rôle du Verbe.

<sup>43</sup> *Les universités catholiques. Leurs gloires passées, leurs tâches présentes*, Montréal, Editions Beauchemin; Ottawa, Editions de l'Université, 1939, p. 66-67.

De cet enthousiasme intellectuel sont nées, à partir de 1928, toutes les initiatives qui ont contribué en ces trente et quelques dernières années à faire grandir le centre d'études ecclésiastiques d'Ottawa.

Ce furent d'abord la fondation de l'École supérieure de Théologie en 1928 <sup>44</sup>, la fondation de la Faculté de Droit canonique en 1929 <sup>45</sup> et l'organisation de la Société thomiste de l'Université la même année <sup>46</sup>, sans compter le Cercle Tabaret d'Études religieuses en 1928 <sup>47</sup>.

Peu après, on se lance dans l'audacieuse aventure de la fondation de la *Revue de l'Université d'Ottawa*, dont la première livraison paraît au début de 1931 <sup>48</sup>, et qui donnera naissance, en 1937, aux Éditions de l'Université <sup>49</sup>.

La Constitution apostolique *Deus Scientiarum Dominus* de Pie XI allait donner un essor considérable aux études ecclésiastiques. Dès la publication de ce document, l'Université d'Ottawa se mit résolument à l'œuvre pour adapter ses programmes aux nouvelles exigences. Elle fut l'une des premières universités à obtenir du Saint-Siège l'approbation de ses statuts remaniés <sup>50</sup>, et ce fut le point de départ de nouveaux progrès, à un rythme encore plus accentué.

Les trois Facultés de Théologie, de Droit canonique et de Philosophie, réorganisées conformément à *Deus Scientiarum Dominus*, se développèrent rapidement et prolongèrent leurs activités en diverses initiatives dignes de mention.

A la Faculté de Droit canonique on ajouta, en 1951, des cours d'été à l'intention des religieux et des religieuses, cours qui sont à

<sup>44</sup> Le 13 septembre 1928 (*Minutes de la Faculté de Théologie*, p. 49).

<sup>45</sup> Le 7 mai 1929 (*Minutes de la Faculté de Droit canonique*, p. 3).

<sup>46</sup> Voir *Caritas ad Veritatem...*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 19 (1949), p. 472-483.

<sup>47</sup> Voir *Le Droit*, 6 novembre 1928, 20 janvier 1929. Le cercle a été fondé le 17 octobre pour les instituteurs (*Codex historicus du Scolasticat Saint-Joseph*, vol. 3, p. 413).

<sup>48</sup> Voir Georges SIMARD, o.m.i., *La Revue de l'Université d'Ottawa*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1 (1931), p. 5-6; Rodrigue NORMANDIN, o.m.i., *L'esprit de la « Revue »*, *ibid.*, 17 (1947), p. 9-10; Gaston CARRIÈRE, o.m.i., *La Revue : « Contribution à la culture générale de la patrie »*, *ibid.*, 21 (1951), p. 5-9, et *Foyer de culture intégrale. Les vingt-cinq ans de la « Revue »*, *ibid.*, 25 (1955), p. 385-387.

<sup>49</sup> Depuis leur fondation, les Éditions de l'Université ont publié 155 ouvrages, dont 73 font partie des *publications sériees* et 82 hors-série.

<sup>50</sup> Voir *Deus Scientiarum Dominus*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 21 (1951), p. 370-374. Le travail de réorganisation était terminé en 1932 et, le 18 mai, le père Joseph Rousseau, o.m.i., portait les documents à Rome (*Codex historicus du Scolasticat Saint-Joseph*, vol. 4, p. 595).

l'origine du département de religion de la Faculté des Arts de l'Université.

La Faculté de Théologie organisa bientôt des cours de théologie pour les laïques <sup>51</sup>, puis ce fut la fondation de l'Institut de Missiologie en 1950 <sup>52</sup>, qui faisait suite à la fondation de la chaire de missiologie, établie dès 1931 <sup>53</sup>. Vint ensuite l'Institut de Pastorale, organisé en 1957, selon la Constitution apostolique *Sedes Sapientiæ*. Depuis quelques années, cet Institut est chargé aussi de la partie académique de l'Institut *Jesus Pastor*, fondé par la Fédération des Frères enseignants, pour la préparation des Frères directeurs <sup>54</sup>. Les Semaines d'Études missionnaires commencèrent à l'Université en 1934, et la Société canadienne d'Études mariales, établie en 1948, à la suite du Congrès marial d'Ottawa, doit son existence à l'un des professeurs de la Faculté de Théologie <sup>55</sup>. Les professeurs ont aussi apporté une contribution importante à la fondation ou à la vie de l'Association catholique des Études bibliques au Canada, à l'American Catholic Biblical Association of America, à la Catholic Theological Association of America et à la Société canadienne d'Histoire de l'Église catholique.

La Faculté de Philosophie s'est, elle aussi, efforcée d'être fidèle à sa mission. Dès 1934, on fondait l'Institut de Philosophie destiné à recevoir les étudiants laïques désireux d'acquérir une formation philosophique plus profonde <sup>56</sup>. Dans un but de rayonnement philosophique, la Faculté organisa, en 1949, des cours d'été préparant aux

<sup>51</sup> Le 5 mars 1933, la Faculté de Théologie décidait « en principe » la création d'un cours de culture religieuse (*Minutes de la Faculté de Théologie*, p. 68), tandis que, le 25 octobre 1944, on considérait la fondation d'une école de théologie durant l'été pour les instituteurs et conduisant, après trois années d'études, au brevet d'enseignement religieux.

On donna à plusieurs reprises des cours de théologie à l'intention des laïques et la série de leçons offerte, en français et en anglais, durant les années académiques 1962-1964 a remporté un grand succès.

<sup>52</sup> L'Institut fut approuvé par la Sacrée Congrégation des Séminaires et Universités le 29 septembre 1950 (*Revue de l'Université d'Ottawa*, 21 [1951], p. 115).

<sup>53</sup> A partir de 1938, on donna un cours de missiologie à la Faculté de Théologie (*Minutes de la Faculté de Théologie*, 9 septembre 1938).

<sup>54</sup> L'Institut, fondé par la Fédération des Frères enseignants, a été vivement encouragé par le cardinal Valerio Valeri, préfet de la Sacrée Congrégation des Religieux, le 21 novembre 1960.

<sup>55</sup> Voir *La Société canadienne d'Études mariales*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 18 (1948), p. 244-247. La Société fut officiellement inaugurée le 2 février.

<sup>56</sup> Le père Aimé Jasmin donna des cours publics en 1928 et en 1929. Le 23 octobre 1930, on inaugura de nouveaux cours sous les auspices de l'École supérieure (*Codex historicus du Scolasticat Saint-Joseph*, vol. 4, p. 526).

grades de la licence et du doctorat, puis, à l'occasion du Congrès des Sociétés savantes tenu à Ottawa à l'été de 1957, grâce à l'action des professeurs de la Faculté, on jeta les bases de la Société canadienne des Professeurs de Philosophie.

On s'efforça aussi, dans les diverses facultés, de tenir compte de la situation actuelle, dans l'organisation et la distribution des cours. Ainsi, en théologie, on a reporté le cours d'apologétique en quatrième année et on a institué un cours spécial de synthèse théologique. Les études sur l'œcuménisme se sont aussi développées et les thèses sur ce sujet se sont multipliées. On prévoit, pour un avenir prochain, une section spéciale à la Faculté pour les étudiants de rite oriental.

En philosophie, on apporte un soin particulier aux questions de philosophie politique et sociale, de la philosophie des sciences et de l'histoire de la philosophie moderne et contemporaine.

La Faculté de Droit canonique s'intéresse particulièrement au droit comparé canadien et au droit oriental.

Avec les développements des facultés, il s'avéra nécessaire, à plusieurs reprises, de construire de nouveaux édifices. En 1937, le Séminaire universitaire ouvrait ses portes<sup>57</sup>; il devait s'agrandir considérablement en 1940 et en 1942. Enfin s'érigea, en 1959, le nouveau centre *Sedes Sapientiae*, qui devenait le siège officiel des facultés ecclésiastiques.

Tout en agrandissant les édifices, on veillait à la préparation de professeurs de plus en plus spécialisés et compétents, ainsi qu'à la constitution d'une bibliothèque de sciences ecclésiastiques qui est devenue un centre important pour la recherche.

Les professeurs se livrèrent avec ardeur à leur enseignement et à la direction des travaux scientifiques<sup>58</sup>, sans cependant oublier que leur influence devait dépasser les bornes étroites des salles de cours. Ils ont fait rayonner les facultés par leur participation active aux congrès scientifiques en Amérique et en Europe, et par leur contribution au Concile du Vatican II, soit comme membres du comité organisé par l'épiscopat canadien, soit en qualité de « periti » au Concile lui-

<sup>57</sup> Ce séminaire avait déjà été désiré en 1898. Voir Joseph Jodoin à Joseph-Eugène Antoine, 21 janvier 1898 (archives générales O.M.I., dossier Antoine).

<sup>58</sup> Voir *Thèses présentées aux Facultés ecclésiastiques de l'Université d'Ottawa*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 33 (1963), p. 211-214.

même. Ils ont tenu enfin, par leurs ouvrages scientifiques et leur collaboration à diverses encyclopédies ou périodiques, à répandre le renom des facultés ecclésiastiques de l'Université d'Ottawa <sup>59</sup>.

Si les premières décennies de l'Université catholique d'Ottawa sont surtout marquées par le dévouement et le travail obscur des premiers ouvriers de la pensée, les trente dernières années ont vu ces sacrifices fécondés par la faveur divine, se transformer en un glorieux épanouissement <sup>60</sup>.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,  
Séminaire universitaire.

<sup>59</sup> Voir *Bibliographie des professeurs des Facultés ecclésiastiques de l'Université d'Ottawa*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 32 (1962), p. 81-104, 215-244.

<sup>60</sup> Les quelques étudiants de 1889 sont maintenant passés au nombre de 543 (Francis MORRISEY, o.m.i., *Centre Sedes Sapientiae, Personnel étudiant 1963-1964*). L'enseignement est dispensé par un corps professoral de 97 membres.

## Retour à l'ombre de l'Orford

---

Sur le problème du fond et de la forme en l'art d'écrire, des positions extrêmes sont possibles. Par exemple :

« Ce qui est la « forme » pour quiconque, est le « fond » pour moi. » C'est par ces mots que Valéry précise son désir au mot *Littérature*<sup>1</sup>. Et voici, un jour que DesRochers parlait de poésie :

... « Ça n'existe pas, le fond, ou, si ça existe, c'est simplement parce que ç'a de la forme. Mettre le fond avant la forme, c'est donner la palme à un bègue qui dit : faut se battre ! de préférence à Cicéron vociférant ses Catilinaires !

— « Mais, voyons, tentai-je d'argumenter, c'est une hérésie. Le fond passe avant la forme...

— « Notre littérature n'a qu'une raison d'être, puisque personne ne la lit : c'est de justifier les revendications politiques de la langue française, en Amérique... », etc.

Ce texte palpitant est complet par lui-même, puisque l'interlocuteur qui dit : « Mais voyons... le fond passe avant la forme », c'est DesRochers en personne<sup>2</sup>.

Les « Indépendants de 1925 » avec lesquels DesRochers se range justement n'avaient pas, à son dire, de théorie définie. L'auteur a publié une longue liste de ceux qui les composaient<sup>3</sup>. Nous y voyons des poètes, des romanciers, des critiques.

« A ma connaissance, dit-il, cette génération littéraire, la mienne, fut, de toute notre histoire la plus étroitement unie par les liens de l'amitié et la moins cohérente quant aux aspirations et aux théories. Lorsque nous en causons entre nous, nous assignons au premier livre de Robert Choquette, *A travers les vents* (1925), le mérite d'en avoir ouvert la période productive, bien que Jovette-Alice Bernier eût publié

<sup>1</sup> Ed. de la Pléiade, I, p. 1454.

<sup>2</sup> Alfred DESROCHERS, *Paragraphe* (interviews littéraires), p. 61-72 : interview avec Alfred DesRochers, passage cité, p. 70.

<sup>3</sup> *Le Devoir*, samedi 21 novembre 1951, p. 9.

ses *Roulades* à Rimouski, un peu plus tôt. Le *Faust aux Enfers*, de Roger Brien (1933) semble clore cette période.

« Quelques aînés — je pense surtout à Louis Dantin et je me demande si Jean Narrache tient tant que cela à paraître plus âgé que moi — nous honorèrent de leur amitié et de leurs conseils et donnèrent à l'éditeur du groupe, Albert Lévesque, des œuvres si inattendues qu'on les raccrocherait sans violence à notre équipe.

« Avec les moyens de fortune d'une mémoire affreusement déclinante, voici donc comment se composait cette troupe dont le principal trait commun était de remonter, par la naissance, à l'année 1900, un peu plus, un peu moins, et qui n'avait pas de théorie collective, pas de cercle formel, pas de revue, mais dont les fantassins lancèrent une trentaine de volumes entre les années 1925 et 1933. »

Suivent deux bonnes douzaines de noms où, dans notre intention, se détache nettement celui d'Alfred DesRochers, qui à partir d'un solide régionalisme a rejoint souvent l'universel.

On s'élève de la relation espace-temps, on surgit d'un milieu pour arriver à l'art. DesRochers parlera donc d'un régionalisme artistique dont la formule de vie est toute claire : « Nos régionalistes créeront des œuvres d'art quand, d'un paysage ou d'un dialogue, ils saisiront le détail caractéristique et non toute la réalité<sup>4</sup>. » Déjà ce texte nous insère au centre de ses poésies.

Ces vers, où la senteur des forêts irradie 0,51.

nous parlent du vent

Ô vent, emporte-moi vers la grande Aventure  
Je veux boire la force âpre de la Nature 0,61.

ils nous parlent du sol natal

Ceux qui portent ta boue épaisse à leurs semelles  
Ont la calme lenteur des choses éternelles 0,106.

ils nous apportent selon le relevé de M. Luc Lacourcière « le souffle vivifiant [...] de la forêt, de l'hiver et du Nord ».

Sur ces thèmes-cellules, le lecteur s'enrichira de grandes images directement illuminantes.

Les âmes qui fleurissent en cette nature sont variées et remplissent tout l'entre-deux d'un extrême à l'autre. Âme étroite de l'un qui

<sup>4</sup> *Paragraphe*, p. 178.

trahirait les siens pour l'amour d'une coupe (p. 92); âme insondable de l'autre dont l'ordre et le silence rappellent un saint Joseph avec sa barbe blanche (p. 94).

Les pages qui nous livrent ces êtres sont reluisantes et fortes, comme des médailles à qui l'on aurait insufflé la vie. Elles vivent en nos cœurs un précieux don de la jeunesse : celui de s'émerveiller.

La poésie adopte ici des formes fixes solidement établies. Avant de rejoindre le plan du grand art, il a lui aussi dépassé bien des distinctions : la distinction entre la poésie et la versification; cette autre distinction entre la versification classique et les recherches nouvelles. Il s'est enfoncé dans la recherche (sans en publier les étapes), jusqu'à se convaincre que l'hexamètre ou vers de six pieds double (exactement vers de douze pieds, dit alexandrin), est encore la meilleure forme pour celui qui écrit en français.

Mais la forme adoptée ne doit pas comprimer l'élan principal. Le sens de l'harmonie reste essentiel, soit pour écrire des vers, soit pour apprécier la poésie des autres. Le plus élevé des arts repose sur le sens de l'harmonie; c'est lui qui, en quelque sorte, donne de la charité à l'unité lumineuse de tout son ensemble.

Ouvrez l'*Hymne au Vent du Nord* et voyez quelle est cette musique qui vous prendra du premier vers jusqu'à la fin<sup>5</sup>. Cet *Hymne* qu'il faut relire au complet est un des plus grands poèmes de notre littérature. Il s'est depuis longtemps mérité un cadre, ou si l'on veut une introduction.

Allant du général au particulier, signalons d'abord que la Grèce a émis une admirable série de timbres sur les vents. En France, Joachim du Bellay nous donna la célèbre chanson du *Vanneur de blé*, sur le même sujet. Au Canada, nous relevons deux textes où le lecteur pourra se reporter facilement. Le *Vent qui souffle du couchant*<sup>6</sup> est un poème dont les visées intérieures atteignent l'éternité et où, dès le début, la vérité intime déborde. La face extérieure du poème s'abolit

<sup>5</sup> Suggestion de parcourir en son entier une étude récente qui mettait en cause la philosophie de la poésie : Arcade-M. MONETTE, o.p., *Réflexions « A l'Ombre de l'Orford »*, dans *La Revue dominicaine*, octobre 1959, p. 156-168.

<sup>6</sup> Nérée BEAUCHEMIN, dans *Classiques canadiens*, p. 69.

devant son intériorité. Puis, il faut voir de Robert Choquette *l'Ode aux vents du Nord*<sup>7</sup>.

La pièce d'art canadien la plus voisine du poème de DesRochers est peut-être la dernière toile inachevée de Tom Thomson (1917), *The West Wind*, le vent d'ouest. Cette œuvre, à la Galerie nationale d'Ottawa, met au premier plan un pin de Banks (*Pinus Banksiana Lamb*), encore appelé pin gris, cyprès. L'arbre de Thomson a la forme d'une harpe, les aiguilles en sont groupées en forme de petites toiles arquées par le vent. La surface marine ondule en moutons blancs et les montagnes du fond ont ce bleu violet des grands jours d'air pur.

Nous avons rejoint l'atmosphère. Imaginons ce qui se passe en l'âme du poète. Unité de quiétude, silence recueilli, concentration paisible, tel est le milieu où se forme la mélodie intérieure. C'est le premier pas. L'intuition est là, en une région de l'âme unifiée et silencieuse qui peut s'appeler le recueillement.

Lentement un souffle se lève, c'est l'inspiration, et voici l'âme conduite à une expérience poétique, sous la bienveillance, le calme et la grâce de tous les dieux de l'Olympe.

La lumière où l'âme est baignée va communiquer au poème le sens poétique et la mélodie intrinsèque à l'œuvre. Si le recueillement et l'inspiration sont riches en ressources, les vagues abondantes vont se dérouler que Jacques Maritain appelle les trois Épiphanies de l'intuition créatrice. Ce sont : la mélodie intrinsèque à l'œuvre; la thématization et l'action; le nombre et l'expansion harmonique. L'étudiant peut en faire un relevé enthousiaste dans *l'Hymne au Vent du Nord*.

Il faudra relire aussi un groupe des fameux sonnets que le père M.-A. Lamarche proposait en ces termes à nos écrivains : « Qu'ils nous donnent des œuvres vraiment fortes, à base d'observation profonde, où se heurtent par conséquent les divers jeux de l'âme, où le mal pour une part entre en composition comme le bien, le tout manié d'un doigté supérieur, dans le respect des convenances, du vocabulaire et de la syntaxe. [...] Je pense à vous monsieur DesRochers, à vos rudes paysans et défricheurs qui, depuis au-delà d'un siècle, à l'ombre de

<sup>7</sup> *Poésies complètes*, tome 1, p. 111-112 (Collection du Nénuphar).

*l'Orford*, ahanent leur vie sans pouvoir l'exprimer autrement que par leurs chansons. Celles-ci ont trouvé dans vos sonnets un écho aux ondes miraculeuses, captées avec tant de science, un écho qu'on pourrait dire immortel<sup>8</sup>. »

A parcourir ces parfaits poèmes l'étudiant apprendra comment, au lieu de se complaire en des discussions platoniques pour la conquête de l'assistance, M. DesRochers a décidé de « substituer des ouvrages pour les lecteurs éventuels<sup>9</sup> ».

Pour terminer, un jugement d'ensemble sur l'œuvre de DesRochers peut saluer en ses créations un vrai régionalisme qui a rejoint l'universel. A la suite de cette esquisse, je prie le lecteur qui va parcourir et scruter le poème de la *Communion des saints*<sup>10</sup>, de relever comment tout son effort vient s'apaiser dans la sérénité divine, ce qui rend possible le remplacement de tous les détails dans la lumière de Dieu. En plus du poème de la *Communion des saints* les sonnets du *Chemin de la Croix* publiés dans la revue *L'Oratoire*, après 1960 je crois<sup>11</sup>, témoignent de ce désir explicite de placer Dieu au sommet de toute sa recherche.

Et pour tous ceux qui cherchent une formule de régionalisme, DesRochers restera notre aède divin que la déesse a fait le charmeur sans rival, quel que soit le sujet où l'engage son cœur<sup>12</sup>.

Arcade-M. MONETTE, o.p.

<sup>8</sup> M.-A. LAMARCHE, o.p., *Ebauches critiques*, Montréal, Adj. Ménard, 1930, p. 9-10.

<sup>9</sup> *Paragraphe*, p. 174.

<sup>10</sup> *Gants du Ciel*, n° 3, Fides, 1944, p. 5-12.

<sup>11</sup> Voir *L'Oratoire*, avril 1962, p. 18 : *Jésus est attaché à la Croix*; et septembre 1962, p. 27 : *Liminaire*.

<sup>12</sup> *Odyssée*, VIII, 45.

# Bibliographie

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

JEAN XXIII. — *Pacem in Terris*. Paris, Éditions du Centurion, 1963. 17,5 cm., 125 p.

Plusieurs publications, imprimées tant au Canada qu'à l'étranger, s'offrent à qui veut *Pacem in Terris* en langue française. Dans cette variété de présentations, l'édition préparée par la Maison de la Bonne Presse se distingue surtout par l'excellente introduction du père Lucien Guisard, s.a., qui fait le point sur l'esprit de l'encyclique et la situe dans la logique du pontificat de Jean XXIII marqué profondément par la préoccupation d'empêcher que notre civilisation ne sombre dans la guerre. La version proposée est numérotée selon les paragraphes du texte officiel latin. En plus d'un schéma de l'exposé doctrinal, la brochure contient une table analytique très détaillée des matières.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

J.-B. DOUCET, s.j. — *Paroles du Christ*. Bruxelles, Éditions Foyer Notre-Dame et Œuvre des Tracts, 1963. 17 cm., 191 p.

Préoccupé uniquement de donner un saisissant relief aux *Paroles du Christ*, l'auteur les a d'abord coupées du contexte narratif et des réparties des interlocuteurs. Puis il les a ordonnées selon un nombre restreint de thèmes simples et essentiels. Dans chaque cas, il a retenu, parmi les bonnes traductions, celle qui semble le mieux allier la sobriété à la précision. Grâce à une disposition typographique soignée, les mots clés ressortent et le rythme est mis en évidence. Bref, c'est un recueil bien fait tant pour la lecture publique cadencée que pour le lecteur solitaire qui aime s'interrompre et se livrer à une réflexion engageante.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

LÉOPOLD BERTSCHE, s.o.cist. — *La Charité, source de vie*. Traduit par l'abbé Xavier FESSLER. Paris-Tournai, Casterman; Mulhouse, Salvator, 1962. 192 p.

Le père Bertsche a recueilli, en un petit volume de format très pratique pour la méditation, une série d'extraits ou de maximes sur la charité. Le choix des textes est judicieux : on y retrouve des citations de l'Écriture et des témoignages des saints et des meilleurs auteurs spirituels. Tout gravite autour de l'amour, réalité centrale de la vie chrétienne. Ce n'est pas un livre qu'on lit tout d'un trait, mais plutôt un vade-mecum auquel on aime à revenir souvent pour puiser de l'inspiration et de la nourriture spirituelle. La lecture méditée de ces maximes sera vraiment « source de vie » pour ceux qui prendront le temps de s'y arrêter.

Robert MICHEL, o.m.i.

\* \* \*

GUILLAUME HUNERMANN. — *Je te fais Chevalier. Le sacrement de confirmation raconté aux jeunes.* Traduit par Yvonne CLAUDE. Mulhouse, Éditions Salvator, 1962. 19 cm., 204 p.

Cette fois, Hunermann se tourne vers les jeunes à la veille d'être confirmés. En vingt et un récits empruntés à la Bible et à l'histoire de l'Église, il leur fait une catéchèse du sacrement qu'ils s'apprentent à recevoir. La morale qu'il en tire met en évidence les effets principaux de la confirmation en même temps qu'elle suggère les dispositions requises pour une préparation convenable. Prêtres et catéchistes sont les premiers intéressés à utiliser les exemples proposés. Mais les fidèles eux-mêmes auront profité à s'y reporter. Ils apprendront ainsi à servir Dieu avec piété et ferveur comme l'exige leur titre de *chevalier* du Christ.

L. O.

\* \* \*

GUILLAUME HUNERMANN. — *Les Tables de Moïse. Les Commandements racontés aux jeunes.* Traduit par Yvonne CLAUDE. Mulhouse, Éditions Salvator, 1963. 19 cm., 205 p.

Illustrer sommairement les exigences morales de la vie chrétienne, tel est le but que se propose l'auteur. A cet effet, il a tiré de la Bible, de l'hagiographie, des menus faits de l'existence trente-cinq récits aptes à tenir en éveil l'imagination, l'intelligence et le cœur. Beau cadeau à offrir aux jeunes eux-mêmes, ce recueil sera surtout utile à ceux qui ont charge de leur apprendre pourquoi et comment servir Dieu avec amour, dans la fidélité aux commandements.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

FULTON J. SHEEN. — *La Route du Ciel.* Traduit par Marguerite BRÉHIER. Mulhouse, Éditions Salvator, 1963. 19,5 cm., 243 p.

Les habitués des exposés vivants et concrets de M<sup>sr</sup> Sheen seront heureux de saisir l'occasion qui s'offre à eux de repasser une fois de plus avec lui les vérités éternelles. Dans une perspective nouvelle, le lecteur est invité à progresser sur *la route du ciel*, non à la façon d'une personne peu sûre, repliée sur elle-même, mais la tête haute et l'œil ouvert, en croyant, sûr de soi, qui se rend compte des réactions diverses de ceux qu'il rencontre dans la vie et qui sait à la fois porter des jugements de valeur sur le comportement de ses contemporains et prendre, en face de la destinée, l'attitude qui répond à ses aspirations légitimes et profondes.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

M<sup>sr</sup> LOUIS-ALBERT VACHON. — *Vérité et Liberté.* Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1962. 19 cm., 73 p.

M<sup>sr</sup> LOUIS-ALBERT VACHON. — *Unité de l'Université.* Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1962. 19 cm., 67 p.

Dans son premier opuscule, le recteur de l'Université Laval démontre que la vérité offerte aux hommes par le Christ et par l'Église ne s'oppose pas à l'esprit scientifique; dans le second, il expose, à la suite de Pie XII, que l'Université doit être une « synthèse de tous les objets du savoir ».

Les deux brochures suivent un système identique : le texte de la conférence occupe la première moitié tandis que des notes scientifiques et des appendices remplissent le reste.

Ces études sont de caractère doctrinal plutôt que pragmatique ; elles renferment de nombreuses citations qui attestent la vaste érudition de leur auteur.

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

GUY DEMERS. — *Le Mystère du Mariage*. Montréal, Fides, 1962. 16 cm., 251 p.

Destinée tout à la fois aux éducateurs, aux étudiants, aux fiancés et aux jeunes foyers, cette anthologie expose la doctrine chrétienne en rapport avec les divers aspects du mariage. Les énoncés clairs et concis colligés par Guy Demers, et présentés en un volume de format commode et de consultation facile, constituent un précieux instrument de travail et de réflexion. L'ouvrage répond nettement à un désir maintes fois manifesté.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

TANTE CHANTAL. — *Écoute, Ma Mie*. 5<sup>e</sup> tirage. Montréal, Fides, 1963. 22 cm., 207 p.

Les problèmes auxquels Tante Chantal apporte une réponse chrétienne sont éternels. Mais ils se posent toujours dans leur réalité bien concrète. Chaque époque les ramène dans un contexte familial, social et religieux défini. Seuls une expérience vécue, un contact habituel avec l'âme de l'adolescente, une intuition maternelle universellement reconnue ont pu provoquer un abandon confiant, arracher même les confidences toujours douloureuses — mais combien salutaires ! — des moments de solitude et de révolte. En offrant ses entretiens réunis en un exposé méthodique, l'auteur prolonge l'œuvre accomplie soit par ses billets, soit par son courrier. Pour avoir appris à la vivre, un plus grand nombre d'adolescentes trouveront la vie belle. Elles exulteront de joie en reconnaissant qu'elles doivent au Seigneur, à leurs parents et à leurs éducateurs de savoir aimer le vrai, le beau et le bon.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

D<sup>r</sup> J. FERIN et G. PONTEVILLE. — *Amour et Fécondité. Les époux et la régulation des naissances*. Tournai, Casterman, 1963. 19 cm., 168 p. (Collection « Feuilles Familiales ».)

Malgré les nombreux ouvrages qui ont repris et retourné en tous sens les multiples aspects de la régulation des naissances, le problème qu'elle pose à la conscience n'en reste pas moins une cause inexorable d'angoisse. Le présent volume a un mérite bien particulier : il traite cette grave question en son entier, de façon pratique, avec clarté et concision. Fruit d'une collaboration intelligente entre un médecin, un prêtre et des époux, il replace les responsabilités des conjoints dans le concret d'une vie chrétienne authentique rehaussée par le souci de s'épanouir en une fécondité généreuse et équilibrée.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

HARRY HÆFNAGELS. — *La Sociologie face aux « problèmes sociaux »*. [Bruges], Desclée de Brouwer, [1962]. 21,5 cm., 240 p.

Le père Hæfnagels expose en cet ouvrage une théorie sociologique où il veut « ... élaborer le concept du problème social en tant que celui-ci constitue une dimension spécifique de la société, comprendre les luttes entre les classes et les partis comme les moments du dialogue par lequel les hommes découvrent progressivement les normes d'une collectivité pacifique et l'accomplissement de leur idéal de justice » (Raymond Aron, p. 24).

La thèse de l'auteur comprend deux parties : la première, théorique, explique les positions « irréelles » de Durkheim et de Max Weber à côté de positions réalistes telles que les théories des « relations humaines », de la « sociologie de conflit » et de la « justice sociale ». Cette dernière fait ensuite l'objet d'une recherche approfondie. La seconde partie est une étude concrète de la société moderne et des sociétés traditionnelles.

L'idéal global de justice sociale poursuivi par l'humanité se concrétise en « une volonté qui vise à la réalisation simultanée de trois objectifs bien distincts : 1° l'homme tient à se constituer un monde culturel, où il pourra réaliser sa vocation *d'être pour soi*; 2° il entend promouvoir une vie sociale lui permettant d'instituer des relations avec autrui ayant la liberté pour principe; 3° il cherche à maîtriser la nature économique pour en tirer sans trop d'efforts les moyens pour vivre humainement » (p. 218).

La vie sociale n'est donc pas un asservissement, mais une libération de la personne !

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

ERNEST GAGNON. — *L'Homme d'ici*, suivi de *Visage de l'intelligence*. Montréal, Les Éditions HMH, 1963. 20,5 cm., 191 p.

Les douze chapitres de ce volume, qui est une réédition, ne semblent pas avoir, dans l'esprit de l'auteur, de thème central. Quoi qu'il en soit, on peut, il me semble, y déceler une certaine unité :

1. Le chapitre premier, intitulé *L'Homme d'ici*, porte sur l'homme concret et son exigence d'une maturité qui manque au Canadien français à cause de son blocage spirituel, de sa frustration et de sa servilité intérieures.

2. Les neuf chapitres subséquents décrivent les éléments de la maturité humaine et les principes qui peuvent en assurer l'acquisition. La maturité consiste donc dans l'unité du corps et de l'esprit, de l'intelligence et du sens, de l'homme et de la femme, de l'humanité et de l'univers. Les causes de la maturité sont l'énergie créative, l'intuition de l'idéal, la recherche de Dieu, l'authenticité devant Dieu et l'union divine.

3. Les deux derniers chapitres traitent de la maturité du Canadien français, au point de vue culturel et religieux.

Au sujet de cet ouvrage, Jean Éthier-Blais écrit : « C'est l'œuvre d'un prêtre et d'un catholique, certes, mais c'est au premier chef celle d'un homme qui médite à voix basse et selon les règles d'un style d'une infinie recherche, avec et devant d'autres hommes. » D'autre part, le père Paul Gay, c.s.sp., déclare que c'est « un livre fort incomplet, d'une vérité trop fragmentaire ».

Tout comme *Convergences* de Jean Le Moyne, *L'Homme d'ici* est un essai de réflexion, par un humaniste, sur les problèmes de l'homme, du chrétien et du Canadien français. Le ton, moins virulent que chez Le Moyne, porte une teinte

analogue d'amertume; le diagnostic de notre foi est du même superficiel et recourt aux mêmes abstractions : le « jansénisme » et le « matriarcat ».

Il me semble que le père Ernest Gagnon, s.j., devrait avoir assez d'expérience des âmes, et assez de connaissance de la grâce divine, pour pouvoir pénétrer plus profondément dans la vie religieuse de nos fidèles et y découvrir une maturité incontestable qui faisait dire jadis au père Paul Donœur, s.j., que nous sous-estimons la valeur spirituelle de nos gens.

Le style de *L'Homme d'ici*, « volontiers abscons », selon le père Gay, est, de fait, recherché et difficile. Combien de phrases se prolongent jusqu'à 15, 16, 17 et 18 lignes ! Il n'est pas aisé de suivre le cheminement de la pensée, subtile, au sein d'incidentes ou d'énumérations qui ne finissent plus.

Quels que soient les reproches qu'on puisse lancer à l'auteur, il reste évident que son petit livre, aux gros caractères typographiques, est l'une des pièces importantes de notre pensée canadienne-française naissante. Nous possédons trop peu de véritables humanistes qui savent philosopher d'une façon personnelle.

Lorsqu'il traite de notre culture propre, *L'Homme d'ici* offre des analyses fort justes et des réflexions indubitablement pertinentes. Ceux qui auront le courage de le comprendre y trouveront un enrichissement intellectuel et spirituel.

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

MARCEL CADIEUX. — *Le Diplomate canadien. Éléments d'une définition*. Montréal, Fides, [1962]. 20,5 cm., 127 p.

L'auteur décrit, en ce petit ouvrage, les traits caractéristiques du diplomate canadien; cela, dit-il, dans un double but : aider les diplomates, futurs et actuels, à approfondir la compréhension de leur tâche, et aussi fixer une « certaine image du Canadien » et de ses composantes culturelles.

M. Cadieux énumère, en dix chapitres, les aspects divers de la carrière diplomatique : le service, le travail, la mission, la dépêche, l'affectation, la spécialisation, le recrutement, l'avancement, le fonctionnaire : ses grandeurs et misères.

L'orientation générale se résume dans cette phrase : « A cause du caractère dualiste et fédératif du pays, de ses relations avec l'Angleterre et les États-Unis et de son rang de moyenne puissance, ses représentants diplomatiques ne peuvent pas souvent prendre position en flèche et proposer des solutions radicales. D'instinct autant que par nécessité ils sont hommes de compromis, de la formule efficace plutôt que des grands projets sensationnels » (p. 124).

Œuvre de publicité plutôt que de technique, *Le Diplomate canadien* instruira tous les lecteurs.

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

M<sup>sr</sup> ALFRED ANCEL. — *Cinq Ans avec les Ouvriers. Témoignage et Réflexions*. Paris, Éditions du Centurion, 1963. 18 cm., 506 p. (Collection « Le Poids du Jour ».)

L'auteur de ces réflexions n'est autre que M<sup>sr</sup> Ancel, l'un des personnages les plus célèbres parmi ceux qui ont essayé de comprendre les travailleurs et se sont sacrifiés à la cause de la réconciliation de l'Église avec la classe ouvrière. Son examen en profondeur d'une expérience de cinq années silencieuses et laborieuses parmi les ouvriers constitue une des meilleures analyses d'un tel milieu. Il nous la présente comme un témoignage. Destinées surtout au clergé, ces pages de pastorale vécue peuvent aussi aider puissamment les laïques à reconnaître et à

accepter le rôle du prêtre et la mission de l'Église en milieu ouvrier. A tous elles rappelleront que pour une large part l'efficacité apostolique est liée à la pénétration du *Message* dans le monde des travailleurs.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

PIERRE FERNESSOLE. — *Pie IX*, tome I, (1792-1855). Paris, P. Lethielleux, 1960. 25,5 cm., 288 p.

Titulaire de la chaire d'histoire de la papauté à l'Institut catholique de Paris, Pierre Fernessole est déjà bien connu pour ses travaux sur Pie X et Pie XII. La présente étude nous ramène en plein XIX<sup>e</sup> siècle, à une des époques les plus bouleversées et les plus controversées de l'histoire de l'Église: le pontificat de Pie IX.

L'auteur a pu se documenter aux sources directes, le plus souvent inédites, voire ordinairement inaccessibles. Il est un des rares historiens auxquels on ait ouvert les Archives secrètes du Vatican. Il a pu consulter les trésors inédits de la Bibliothèque Vaticane et de la Bibliothèque d'Histoire ancienne et moderne de Rome. Il a eu accès aux archives de l'*Instituto per la storia del Risorgimento italiano*. Et pourtant, s'il faut en juger par le premier tome, que voilà une œuvre décevante.

Sans doute, tout au long de l'ouvrage, transparait l'exceptionnelle qualité des sources d'information mises à la disposition de l'auteur. En plus d'un endroit, nous sommes mis en présence de documents et de détails inédits du plus haut intérêt. Mais, justement, Pierre Fernessole ne sait pas les exploiter. Trop souvent, il se contente d'une sèche énumération des faits. Il néglige trop de faire parler les textes qu'il a entre les mains : par exemple, les notes de vie spirituelle du jeune Mastai (chapitre II). Et puis, il lui arrive de manquer de sens critique. Le premier chapitre sur l'enfance de Pie IX est, de ce point de vue, très révélateur.

Après nous avoir décrit, à même les données du Procès informatif, l'« aimable, pieux, candide, charitable, charmant compagnon » qu'était le jeune Giovanni-Maria Mastai, Pierre Fernessole ne trouve que cinq lignes pour nous parler des défauts du jeune Giovanni qui, selon lui, ne devait pas être un « saint tout fait ». La preuve ? « Les témoignages de son temps le déclarent, dans sa jeunesse, de tempérament « vivace », bien plus, « vivacissimo », bien plus, « focoso », un tempérament « de feu ». Il est à croire qu'il lui échappait, de temps en temps, de bonnes bouffées d'impatience, peut-être de colère, bien que, ajoutent-ils, « il se gardât d'offenser personne » (p. 16). Et c'est tout.

Il y a plus irritant encore : l'auteur manque de mesure. Il se laisse emporter par sa plume. Il lui arrive même de céder à la grandiloquence au point de nous infliger des envolées oratoires du genre de celle qu'on peut lire pages 124 et 125. Autant de travers qu'on ne saurait admettre chez un historien de métier. Le plus regrettable, c'est que ce genre de littérature se fasse aux dépens d'un personnage de l'importance de Pie IX.

Pierre HURTUBISE, o.m.i.

\* \* \*

✓  
GEORGES HUBER. — *Paul VI. Esquisse biographique et psychologique*. Paris, Éditions du Centurion, 1963. 18 cm., 131 p. (Collection « L'Église et son Temps ».)

Au lecteur en quête de renseignements sur la riche personnalité de Paul VI l'auteur offre cet ouvrage. En un bref rappel des étapes qui ont scandé la carrière du 202<sup>e</sup> successeur de Pierre, il montre que tout dans cette vie : cadre historique, cercle familial, tempérament, éducation, études, charges et fonctions diverses,

contacts avec les hommes et répercussions des événements, a contribué à ciseler dans l'âme du cardinal Jean-Baptiste Montini les vertus grandes et petites dont Dieu tient à faire resplendir le chef de son Église. Humilité, courage, bonté, ouverture au monde, âme profondément sacerdotale, sont autant de traits saillants qui se dégagent de cette esquisse biographique et psychologique et qui rendront plus chère à tout chrétien la personne auguste de celui qui a recueilli avec tant d'amour l'héritage du bon pape Jean.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

GUILLAUME HUNERMANN. — *Histoire des Missions. Grandes Figures missionnaires. II. Tempête de Feu sur l'Asie.* Traduit par Martin BRIEM. Mulhouse, Éditions Salvator, 1962. 21 cm., 432 p.

Dans ce second volume de l'*Histoire des Missions*, l'auteur conduit le lecteur à travers le monde asiatique. Son récit, partagé en neuf parties, nous transporte successivement au Moyen-Orient, aux Indes et au Pakistan, au Ceylan, dans l'Indochine et l'Indonésie, au Tibet, en Chine, au Japon, en Corée, en Sibérie. Des pages enlevantes font revivre les hérauts de l'Évangile et nous racontent comment, soulevés par l'Esprit-Saint, ils savent faire face aux nombreux obstacles rencontrés en chacun de ces pays, obstacles érigés par la situation géographique, le climat, la topographie, ou encore créés par l'ignorance et les préjugés des peuples à évangéliser. En une série d'épisodes palpitants distribués sur une période de sept siècles, l'hagiographe fait défiler sous nos yeux les grandes figures missionnaires de cette épopée unique. Comme en se jouant des menaces et des périls, ils nous donnent le témoignage, multiplié à de nombreux exemplaires, des vertus les plus diverses, pratiquées jusqu'à l'héroïsme. Très souvent, leur existence terrestre se solde par le sacrifice suprême, sacrifice qui, dans bien des cas, n'est que l'aboutissement d'une longue chaîne de supplices inhumains sauvagement machinés par l'incompréhension et la haine.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

GUILLAUME HUNERMANN. — *Histoire des Missions. Grandes Figures missionnaires. Tome III. Sous le Soleil africain.* Traduit par Martin BRIEM. Mulhouse, Éditions Salvator, 1963. 21 cm., 304 p.

C'est aux grandes figures missionnaires du continent africain que Hunermann consacre le tome III de l'*Histoire des Missions*. Il le dédie aux vaillantes phalanges de religieux et de religieuses qui, depuis plusieurs siècles multiplient les tentatives d'apostolat dans tous les coins du pays : Égypte, Maroc, désert du Sahara, Sénégal, Libéria, Côte-d'Ivoire, Guinée, Cameroun, Congo, Windoek, Okavango, Soudan, provinces d'Abyssinie, Ouganda, Unyoro, Toro, Usoga, Kenya, Tanganyika, Zanzibar, Kilimandjaro, Ruanda, Rhodésie, Zoulouland, Zambèse, Basutoland, Natal, Keiland, îles Madagascar et Maurice. Sous un climat malsain, là où les éléments semblent se lier pour rendre plus d'une région inhospitalière, voire inhabitable, pères, frères et sœurs de communautés bien connues se lancent à la poursuite des âmes. Déployant une charité et une compréhension exceptionnelles, ils se couvrent d'une auréole de gloire. Rien ne les arrête. Ni la sécheresse, qui ruine les récoltes et transforme les pâturages en déserts, ni la peste qui décime le bétail, ni les graves épidémies qui ravagent fréquemment le pays. Rivés à l'espérance que sonnera un jour pour ces noirs l'heure de la grâce, ils supportent tout plutôt que de céder devant le fanatisme des factions anti-catholiques. Ils font tant et si bien qu'à la

fin, s'abattent les barrières de couleur et de castes. Mais, hélas ! la tâche déborde leurs ressources. Les chrétientés organisées au prix d'héroïques dévouements, ils ne réussissent pas toujours à les protéger contre les fauteurs de troubles. A une période de liberté religieuse succèdent trop souvent de dures années de persécutions pendant lesquelles ils sont traqués, puis expulsés ou livrés au bourreau. Des territoires qui s'étaient ouverts au christianisme se referment soudainement. Tout est à recommencer. Un immense travail missionnaire reste à accomplir. Ces pages le laissent pressentir, en même temps qu'elles dévoilent l'antagonisme des idéologies qui tiraillent l'âme des noirs et se la disputent, encore aujourd'hui, au moment précis où se joue le drame de l'émancipation des peuples africains.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

MARIE-DOMINIQUE POINSENET. — *Sainte Thérèse*. Paris, Maison Mame, 1962. 18 cm., 109 p. (Collection « Votre Nom — Votre Saint ».)

Parmi les saintes patronnes de celles qui ont reçu le nom de Thérèse à leur baptême, l'auteur s'est arrêtée, pour en décrire la vie, à la réformatrice du Carmel. Modèle de vie d'oraison, Thérèse d'Avila enseigne encore, par son exemple, à s'engager totalement au service de Dieu, et à garder la paix de l'âme au milieu même des épreuves les plus grandes. Ces leçons, notre monde en a un pressant besoin. La présente biographie, tout comme celles qui l'ont précédée dans la série *Votre Nom — Votre Saint*, est offerte dans une présentation simple et attrayante, et accompagnée d'un choix judicieux d'illustrations.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

JAMES BRODRICK, s.j. — *Robert Bellarmin. L'humaniste et le saint*. Bruges, Desclée de Brouwer, 1963. 22 cm., 349 p. (Museum Lessianum, section historique, n° 19.)

Voici, à titre de sommaire, les grandes divisions de ce livre : 1° l'enfance et les études jusqu'au sacerdoce; 2° sept années à Louvain; 3° chargé de la chaire de controverse à Rome; 4° Bellarmin et Sixte-Quint; 5° et 6° Bellarmin supérieur et cardinal; 7° la controverse sur la grâce efficace; 8° pasteur d'âmes; 9° difficultés avec la république de Venise; 10° le cardinal contre le roi d'Angleterre; 11° l'apostolat de la poste; 12° les premiers malheurs de Galilée; 13° et 14° ses derniers ouvrages et sa mort. Telles sont les grandes lignes de cette monographie, dont il n'est pas possible de résumer ici toutes les analyses, tous les sondages historiques. L'exposé clair, méthodique et alerte du père Brodrick prendra place parmi les introductions les plus utiles à la connaissance de l'activité littéraire et pastorale de S. Robert Bellarmin, personnage central dans l'histoire et les controverses de la Contre-Réforme.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

DANIEL-ROPS. — *Saint Bernard et ses fils*. [Tours], Mame, [1962], 22 cm., 215 p.

L'ouvrage présenté ici comporte deux parties distinctes : la vie de saint Bernard et l'histoire de l'Ordre de Cîteaux. La première composée en 1939-1940 fut révisée en 1960; la seconde date de 1960. Aucun contemplatif n'a été aussi actif et influent sur son époque que le héros de ce livre. « Arbitre de l'Europe », il est partout. Cependant, il demeure l'homme de Dieu, donné totalement, complètement à Celui

qu'il aime. En parcourant les diverses étapes de la vie de saint Bernard, l'auteur insiste sur sa spiritualité. Nous y goûtons ces éclaircies sur sa doctrine et sa mystique. L'amour de Dieu de Bernard donne naissance à une phalange de contemplatifs. L'esprit qu'il leur a donné traversera les siècles, les guerres, les bouleversements politiques pour nous rejoindre plein de vitalité. Il attire même nos aises matérialistes. A preuve cet essor merveilleux de la vie cistercienne aux États-Unis d'Amérique. Ce volume n'est pas une étude scientifique mais plutôt un ouvrage de vulgarisation. Il est d'une lecture aisée et agréable. Les nombreuses héliogravures sont d'une grande précision et d'une qualité dignes d'être notées. Une reliure forte et de bon goût ajoute un intérêt nouveau. La typographie soignée permet une lecture intéressante. En somme, belle présentation d'un personnage qui a marqué son temps et qui continue de marquer le nôtre par l'exemple d'abnégation et de prière de ses fils spirituels.

Gaston RIOUX, o.m.i.

\* \* \*

BERNARD MARTELET, o.c.s.o. — *Le Secret de la Trappe. Frère Marie-Gabriel de Chambarand*. Paris, La Colombe, [1961]. 21 cm., 139 p.

Ces pages retracent l'itinéraire spirituel d'une âme cistercienne. Les étapes se succèdent sous le doux sourire de la Vierge de Cîteaux. L'âme du Frère Gabriel-Marie de Chambarand se simplifie au fil des jours. Fait d'un bloc, il est de la race du don total, à fond. Homme de volonté, il veut vraiment ce qu'il veut. Sa carrière de soldat l'a, sans doute, moulé en ce sens. Il progressera dans la vie surnaturelle avec la détermination d'un dragon. Il choisit l'humble place de frère convers. Il connaît son caractère et ne voit qu'une vocation d'humilité pour le brider. Confiance et abandon par l'intermédiaire de la Vierge Marie seront marqués de plus en plus. Il s'adoucira au contact d'une vie mariale sans mièvrerie, d'une allure virile bue aux sources de l'Écriture et de la liturgie. Pour le mondain, vie banale mais pour qui sait lire en profondeur, vie pleine. Biographie aux diverses leçons qu'on aimera lire. Volume qui est un exemple. Vie simple et qui se simplifie constamment.

Gaston RIOUX, o.m.i.

\* \* \*

MARIA-AUGUSTA TRAPP et RUTH T. MURDOCH. — *La Famille Trapp sur les routes du monde*. Montréal-Paris, Fides, [1962]. 21 cm., 204 p. ill.

Ce livre fait suite à celui de *La Famille des Chanteurs Trapp*, de quelques années son prédécesseur. Il raconte les tournées de chant de cette célèbre famille. Tous en ont entendu parler sinon eu le bonheur de les entendre. Avec eux, nous visitons les États-Unis en tous sens, le Canada, l'Amérique du Sud, l'Océanie et l'Europe. Le récit nous invite dans l'intimité du groupe. On assiste aux émois des imprévus, et discrètement aux déceptions des salles pratiquement vides. Il est agréable de voyager en leur compagnie. Tout est vie, humour, optimisme. Les pires difficultés sont prises d'assaut avec le sourire. Le texte est d'une lecture tonifiante. Il fait bon de voir à l'œuvre la foi en la vie. Chanter est une vocation, un appel à l'unité du monde. Que de bons mots, que de spontanéité dans ces pages. Il est réconfortant de savoir qu'il existe toujours des gens qui rient à la vie et s'attaquent résolument au pessimisme malheureusement trop à la vogue. Une lecture qu'on ne regrettera pas.

Gaston RIOUX, o.m.i.

\* \* \*

PIERRE VAN DER MEER DE WALCHEREN. — *Journal d'un converti*. Traduit du néerlandais par l'auteur. Introduction de Léon BLOY. [Bruges], Desclée de Brouwer, [1962]. 20 cm., 267 p.

Ce volume a vu le jour depuis déjà quelques décades. Au dire de tous, il devrait être rangé parmi les livres passés de mode, vu son âge. Détrompez-vous, ce livre est resté jeune et le restera longtemps. Il nous livre l'itinéraire d'une âme à la poursuite de l'absolu. Cette inquiétude est éternelle. L'auteur ne manque certes pas de qualités poétiques. Ses qualités de cœur, sa franchise dans la « quête » d'un sens à sa vie, étreignent souvent sa voix. A certains moments, ses cris font vibrer le bon fond de chacun. Quel climat de torture morale, d'angoisse tant que ses points d'interrogation n'ont pas reçu réponse. Soudain, un voyage en Italie, une rencontre avec Léon Bloy, de longues heures de silence, de réflexion laissent filtrer une douce lumière qui finira pas inonder sa vie. Le soleil de vérité luit alors de tous ses feux. C'est la paix, le bonheur malgré les inconvénients de la vie, une joie indéracinable au fond de soi. Dieu cherché, Dieu trouvé. L'auteur n'a eu aucune prétention littéraire en rédigeant son journal. Son style n'en a pas moins une qualité incontestable. Ce livre ne sera jamais étouffé par le temps parce qu'il le dépasse, le transcende.

Gaston RIOUX, o.m.i.

\* \* \*

Présentation [...], *Société royale du Canada, Section française*, numéro 12, 1957-1958, 21,5 cm., 101 p.; numéro 13, 1958-1959, 21,5 cm., 129 p.; numéro 15, 1960-1961, 21,5 cm., 97 p.; numéro 16, 1961-1962, 21,5 cm., 107 p.

Ces brochures préservent pour la « postérité » l'éloquence déployée lors de la réception de nouveaux membres à la Section française de la Société royale du Canada.

Cette « Section » est un cénacle culturel, un sanctuaire d'humanistes, plutôt qu'une société de scientifiques.

Chaque « présentation » consiste généralement en une biographie de l'élu et en une réponse où celui-ci traite un sujet de son choix. Les quatre recueils mentionnés ci-dessus concernent vingt-cinq personnalités marquantes du Canada français : sociologues, littérateurs, écrivains, éducateurs...; ils constituent une documentation nécessaire pour notre histoire culturelle.

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

MARIE LE FRANC. — *La Randonnée passionnée. Roman*. Préface d'Alfred DESROCHERS. Montréal, Fides, 1961. 21 cm., 159 p. (Collection du Nénuphar.)

Avec *Randonnée passionnée*, nous sommes en climat poétique. La forêt déroule ses mille charmes sous l'habile plume de l'auteur. Il est remarquable de noter la variété des descriptions, toujours le même thème mais sous un vêtement nouveau. Un long film de beautés se déroule sous nos yeux. Le tout se moule dans un style propre à nous les faire apprécier. Dans ce roman, nous faisons connaissance avec la vie rude en forêt. Le héros, un citadin, s'improvise coureur de bois pour son mois de vacances afin de boire la solitude et le silence, de regarder et communier avec la nature, de démêler l'écheveau de ses problèmes. L'auteur manifeste une fine connaissance de la psychologie et des réactions intérieures où on balance dans l'alternative, où on passe de l'une à l'autre possibilité sans crier gare. La lecture de ce roman est un charme. L'intrigue est simple. Philippe Jarl s'isole dans la forêt pour prendre ses vacances officiellement. Son vrai but : repenser ses difficultés

familiales. La solitude lui fait découvrir le nœud et la pierre d'achoppement de sa vie : son égoïsme. Il décide d'en sortir. La qualité des descriptions demeure le gros atout de ce bouquin. Les excitations fortes sont absentes mais la fraîcheur de la poésie s'y retrouve en un jaillissement qui nous surprend toujours. Une lecture agréable et reposante.

Gaston RIOUX, o.m.i.

\* \* \*

JEAN PALOU. — *Histoires étranges*. Paris, Casterman, 1963. 20 cm., 366 p.

Ce recueil semble préparé autant pour le dépaysement du lecteur que pour son divertissement. Les pièces qui le composent nous transportent dans un milieu étrange de fantômes, de spectres, de revenants, de maisons hantées, de puissances occultes, de phénomènes insolites, d'êtres bizarres, d'hallucinations. Composés par les maîtres de la littérature fantastique : Balzac, Ann Bridge, Garnett, T. Gauthier, Hawthorne, Lytton, Mérimée, Nerval, Nodier, J. O'Brien, Poe et d'autres, ces récits tiennent moins de la légende que de la pure imagination des hommes. Spécialiste dans l'histoire de la sorcellerie, Jean Palou intervient sobrement dans la présentation des *Histoires étranges*. En dehors d'une courte préface et de l'adaptation de certains contes, il n'a inséré que deux de ses compositions. Dans le choix des textes, sa préférence va aux œuvres qui se signalent par leur qualité littéraire et qui évoquent le plus habilement le rêve, l'évasion, la participation à un monde mystérieux, lointain et fantaisiste.

L. O.

\* \* \*

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

# *Savant et chrétien*

## *le docteur Jean Etori*

---

### *Jalons d'une vie*<sup>1</sup>.

Ces pages ne sont pas une biographie ; mais des points de repère s'imposent.

Jean-Augustin-François Etori naquit à Alger le 15 février 1901.

Élève du lycée Bugeaud, il devint bachelier mention philosophie et mathématique en 1918.

Après une licence ès Sciences physiques en 1922, il fut orienté vers la biochimie par le professeur Maillard, « le meilleur biochimiste de France alors », dira-t-il.

Docteur de la Faculté de Paris en 1930, il devient chef des travaux pratiques de chimie biologique à Alger, où ses dons exceptionnels pour l'organisation et pour la recherche scientifique le font remarquer.

Il est reçu au concours du premier degré de l'agrégation en 1932 et, sept ans plus tard il subira brillamment le complément des épreuves. Entre temps, il est chargé d'enseignement en 1936 et, « soit seul soit avec Maillard ou Grangaud il publie un certain nombre de notes ou mémoires ».

Survient la guerre. Médecin capitaine, il contribue « efficacement aux travaux d'un laboratoire pour l'étude des gaz de combat ».

Après l'armistice, il retourne à son enseignement. Mais dès novembre 1942 il s'engage et sa conduite comme médecin-chef du 9<sup>e</sup> régiment de zouaves durant la campagne de France et d'Allemagne lui vaut une citation et la croix de guerre avec palme.

La paix revenue, il est transféré à Paris en 1945. Après un séjour à Cambridge en 1946, il est pérennisé dans ses fonctions d'agrégé, nommé maître de conférences et professeur sans chaire, et enfin, en 1959, professeur à titre personnel et chevalier de la Légion d'Honneur.

Mais, en 1948, le R.P. Recteur de l'Université d'Ottawa lui offrait la direction du Département de Biochimie à la Faculté de Médecine. Il accepta et occupa ce poste à partir de septembre 1949.

La maladie devait y mettre fin. Transporté d'urgence à l'hôpital en janvier 1960, une opération révèle la gravité de son état. En juin il revient à Paris, où il meurt le 28 janvier 1961.

\* \* \*

<sup>1</sup> Sont utilisés notamment :

— des *Extraits de lectures* copiés par le Docteur ;

— une *Notice biographique* faite par les D<sup>rs</sup> A. Giberton et Grangaud et publiée dans le *Bulletin de la Société de Chimie biologique*, 43 (1961), p. 300-302 ;

— un *Rapport* du P<sup>r</sup> Michel Polonovski visant à obtenir pour le D<sup>r</sup> Etori le titre de professeur sans chaire. — Nous y renvoyons, ainsi qu'à la *Notice* précédente, pour ce qui regarde la compétence scientifique du défunt ;

— plusieurs témoignages écrits : celui du R.P. Laframboise, jadis recteur de l'Université d'Ottawa, — ceux de W. Donnelly, alors élève, et des D<sup>rs</sup> J. Auer et G. Sauvé, publiés dans le *Journal médical de l'Université d'Ottawa*, fév. 1961, p. 7-9.

« Forte personnalité, ... exceptionnelle valeur intellectuelle et morale, ... vivant exemple, ... personnalité des plus attachantes, ... sa façon d'apprécier les problèmes importants reposait sur les valeurs les plus hautes, ... c'était un homme d'idéal dont les mobiles étaient guidés par de nobles convictions religieuses » : tels sont les traits répétés à l'envi pour caractériser le défunt Docteur.

D'où le désir de savoir comment il considérait l'existence. On peut y parvenir sans tâtonner grâce aux souvenirs convergents de plusieurs de ses amis, grâce surtout à des notes prises par lui, en des circonstances qui témoignent déjà en sa faveur.

Ce sont des « *Extraits de lectures* faites à Tizi-Ouzou (près d'Alger), Corte, Belgodere et Oletta (en Corse) en 1943-1944 », c'est-à-dire en attendant le débarquement de Provence.

Ces quelque 150 pages de cahier ne sentent en rien le dilettante. Le choix révèle un esprit qui a ses convictions faites — à 25 ans il étonnait par sa maturité; mais au lieu de les élaborer lui-même, il emprunte à des penseurs de son goût l'expression heureuse qu'ils lui en fournissent. Elles sont donc aptes à le faire connaître, et ceux qui fréquentèrent le Docteur pourront sans peine retrouver le penseur qu'ils devinaient au fond de sa personnalité religieuse et morale.

Les extraits ne sont pas disposés dans un ordre logique, mais on peut le faire aisément en les rattachant aux principaux thèmes qui retinrent son attention et marquèrent sa physionomie.

#### *Le sens de Dieu.*

Il finira par investir complètement cet homme.

Mais on reste surpris de voir le médecin copier un long extrait de l'ardent et mystique Ernest Hello. L'étonnement grandit en lisant les titres : *Hymne à la poussière — Prière à Dieu le Père — Prière à Jésus Enfant — Prière pour ses ennemis — Prière à saint Joseph*<sup>2</sup>.

Deux pensées y dominent : la conscience aiguë de l'incompréhensible grandeur de Dieu et le contraste de notre petitesse. Hello est saisi; il s'exprime avec le ton prenant que donne l'expérience des choses de Dieu. Pourtant, nul effroi ne l'étreint, il aime le mystère de Dieu et l'attitude d'humilité.

<sup>2</sup> E. HELLO, *Prières et Méditations*, publiées par M<sup>me</sup> Lucie Félix-Faure Goyau, Paris, 1911; p. 51-57 du Cahier d'*Extraits*.

Ces pages intenses ont dû plaire au Docteur; peut-être même l'ont-elles fortement marqué. Du moins, il gardera une vive conscience de la Divine Transcendance, en même temps qu'une sorte de stupéfaction heureuse à la pensée que Dieu daigne s'occuper de nous et de nos actions minuscules.

Reproduisons quelques lignes en guise de commentaire :

Essence incompréhensiblement incompréhensible, [...] c'est Vous, Vous, Vous, mon Seigneur et mon Dieu, c'est Vous qui êtes mon Père, c'est Vous qui me soutenez, qui êtes en moi par votre essence, votre présence, votre puissance; [...]. C'est en vous que j'ai la vie, le mouvement et l'être. Étreint par votre immensité et dilaté en elle, ne comprenant rien, ni ne pouvant parler, et ne trouvant pas non plus le silence assez profond, il me reste à jouer comme un enfant sous les yeux de son père. Il me reste la ressource de la joie et le cri de celui qui vient de naître : Abba, Pater...

La *Prière à Jésus Enfant* dépeint un aspect de la physionomie du Docteur :

Petit enfant de Nazareth, qui vivez dans le silence, la paix et l'humilité, venez en moi me donner la douceur, le silence, la paix, l'humilité; faites que j'aime les petites choses, les petits enfants, vos outils, votre établi; que je travaille avec vous, sous vos yeux, dans votre amour; que je ne vous perde pas de vue; que je vive, que je pense, que je parle comme sachant bien que vous êtes là, Marie et Joseph à côté.

Donnez-moi le goût de la petite maison, avec sa douceur, son ordre, sa modestie et le soulagement qui vient de l'humilité.

Donnez-moi la paix, la jeunesse, le calme, l'enfance, la petite maison.

Donnez-moi Nazareth. Ainsi soit-il.

Une intelligence de la vie humaine affleure déjà dans ces prières. Elle va s'explicitier avec une étude du cardinal Mercier sur *Dante et saint Thomas*<sup>3</sup>.

La théologie chrétienne a deux termes techniques pour opposer l'un à l'autre les deux stades de notre vie, celui du temps et celui de l'éternité. Au premier stade, l'homme est « voyageur », *viator*, en voie vers un terme à atteindre, vers un bien total à saisir. [...] Au bout de sa course, au moment où il prend possession de l'objet de son pèlerinage terrestre, le voyageur change de nom, il s'appelle désormais conquérant, possesseur, *comprehensor*. [...]

Qu'est la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin ? La réponse synthétisée et raisonnée de la Révélation chrétienne au problème de la destinée humaine. [...] Le même thème forme l'objet, l'idée inspiratrice et directrice de la *Divine Comédie*. Dante appelle saint Thomas « son maître et son guide ».

<sup>3</sup> Dans *Revue universelle*, 1 (1920), p. 5-10; Cahier, p. 3-15.

[Mais] le docteur parle le langage de l'esprit à l'esprit, bannit les images, fait taire le sentiment, [...]. L'œuvre du poète est une continuelle allégorie où la pensée exprimée n'est qu'une invitation à chercher une autre pensée plus profonde, souvent mystérieuse. [...] *L'enfer* marque l'état de péché et de misère d'où l'âme travaillée par la grâce est appelée à sortir: le *purgatoire* est la voie de la purification et du repentir où s'opère la conversion; le *paradis* est le point d'arrivée de l'âme à la sainteté. [...] Elle a effectué [...] son retour vers Dieu, principe et fin de la création et de l'ordre de la Rédemption. [...] Le problème de la vie est résolu.

### *Regard sur notre temps.*

Sur cette orientation de base le Docteur n'hésitera jamais. Fort d'une conviction toujours plus éclairée, un besoin l'accompagnera partout, celui de la communiquer à ceux qui tâtonnent et qui n'ont pas sa joie intérieure. Pour mieux connaître leur état d'âme et se faire plus persuasif, il veille à connaître leur mentalité.

Ayant lu le portrait du matérialiste libre-penseur dans *Le Naturalisme devant la Science* d'Antonin Eymieu<sup>4</sup>, par exception il ajoute un aveu catégorique : « Credo pour credo, je préfère le mien. »

Les résolutions prises au Congrès international de la Libre Pensée tenu à Rome en 1904 lui sont une bonne documentation. Il en copie dix pages. La Libre Pensée, relève-t-il, est un « engagement général de rechercher la vérité en quelque ordre que ce soit, uniquement par les ressources naturelles de l'esprit humain, par les seules lumières de la raison et de l'expérience ».

Ne disons pas que la référence est vieille. Libre pensée, rationalisme ou positivisme, les mots peuvent changer, l'attitude foncière demeure identique : la raison se pose en mesure de tout niant que rien puisse la dépasser. Il s'ensuit un refus de toute Révélation, donc de la religion catholique et, ce qui durcit la position, un refus de toute autorité. Que reste-t-il après ? L'individualisme absolu : chacun devient son unique maître.

Et le Docteur copie le commentaire où Gabriel Séailles disserte avec suffisance sur la foi et l'obéissance, sur la prétendue opposition de l'Église à l'égard du savoir, enfin sur la direction des Jésuites. Pour

<sup>4</sup> Perrin et C<sup>ie</sup>, Paris, 1911; Cahier, p. 27-28.

ce genre de littérature, il n'aura en général qu'un sourire de pitié et un haussement d'épaules. Ce n'est pas sérieux, dira-t-il parfois <sup>5</sup>.

Mais les conséquences néfastes le laisseront préoccupé. Leur gravité lui apparaît en lisant *Les Allemands* du père Didon <sup>6</sup>, un livre dont il fera de grands éloges. Il copie :

Quelle méconnaissance de la nature de l'homme ! Quelle folie ! Dans ce pays du bon sens [il s'agit de la France], n'est-il pas lamentable de voir la société laïque, en masse, la société des esprits dirigeants s'évertuer à fomenter partout [...] l'incrédulité et le scepticisme, et — ce qui est plus effrayant — à organiser l'instruction publique de telle sorte que la foi religieuse soit vouée, si elle pouvait jamais périr, à une mort fatale ? Que peut-on obtenir d'une race sans foi ? Et quelle foi peut remplacer l'Évangile [...] ? [...]

La science peut nous enseigner ce qui est terrestrement utile, elle ne nous donnera pas l'habitude du sacrifice ni l'inflexibilité du devoir. Nous pourrions encore faire des lois, nous n'aurons plus la force d'obéir ; et les lois elles-mêmes pécheront toujours par défaut de justice, car elles seront plutôt l'expression d'idées sectaires que la formule de l'intérêt général.

Un trait au crayon rouge dans la marge appuie ces considérations.

Les suivantes aussi :

Quand la passion de secte arrive à diviser les citoyens, à inspirer les lois, à dominer les institutions même, ce n'est plus seulement la guerre civile des esprits, c'est la prochaine, l'inévitable décomposition [...].

Autant j'aime et admire l'indépendance de l'esprit et du caractère dans l'homme qui, à force de travail et de maturité, de lumière et de vertu, s'en est rendu digne, autant je trouve sot et funeste ce voltairianisme précoce qui fait les critiques et les révoltés de vingt ans. [...]

Tous les grands savants ont d'abord été disciples ; ils ont su croire à un maître que leur génie parfois a dépassé. Tous les grands caractères ont mis leur fermeté et leur fidélité au service d'une noble et sainte cause ; ils ont su obéir.

Autre conséquence du refus du surnaturel — ici, deux et parfois trois coups de crayon signalent la gravité du sujet : « ... on a supprimé presque partout, dans les universités, les facultés de théologie », ou bien : « on en a fait, comme de l'art militaire, une « spécialité professionnelle » ; [...] on l'a internée, isolée dans des écoles fermées à la grande vie publique ».

[Ainsi] l'incrédulité croissante a méconnu de plus en plus le caractère hautement scientifique de la doctrine chrétienne et du catholicisme ; elle

<sup>5</sup> Cahier, p. 40-50. — C'est justice de dire que le Docteur choisit parmi ce qu'il trouve ; en temps de paix il avait grand soin de se tenir à jour.

<sup>6</sup> Calmann Lévy, Paris, 1884 ; Cahier, p. 113-122.

a, par un instinct secret, deviné que le moyen le plus sûr de déconsidérer la religion [...] était de réduire le prêtre à être plutôt le ministre du culte que le docteur des vérités éternelles.

Plus loin, le père Didon déplore les principes qui amenèrent cet état de choses :

... l'omnipotence de l'État, l'asservissement de l'enseignement, la rupture de la grande unité du savoir, la prédominance de l'élément scientifique [...].

Que de choses seraient changées si [...] nous pouvions avoir la neutralité de l'État, non pas une neutralité qui serait synonyme d'indifférence mais qui se confondrait avec la justice et qui assurerait le règne vrai de la liberté et l'exercice du droit commun; si nous savions reconstituer la vaste synthèse de la science universelle et remettre en harmonie les sciences expérimentales, la philosophie et les lettres, la théologie et la foi.

C'est pour garantir cette synthèse que le célèbre dominicain propose la « création d'un collège universel au faite de l'enseignement supérieur ». Et les coups de crayon indiquent à quel point le lecteur approuve l'idée. Il en parlait avec conviction.

#### *La question sociale.*

Par rapport à l'ordre politique et social, le Docteur fait sienne la critique adressée par Renan à l'état de choses instauré par la Révolution française :

Le jour où la France coupa la tête à son roi, elle commit un suicide. [...] La France était une grande société d'actionnaires formée par un spéculateur de premier ordre, la Maison capétienne. [...] La France est le résultat de la politique capétienne continuée avec une admirable suite. [...] Aucune nation n'a créé une légende plus complète que celle de cette grande royauté. [...] Son type le plus parfait est un roi canonisé, saint Louis, si pur, si humble, si simple et si fort.

Le Docteur copie six pages sur ce thème que développe *La Réforme intellectuelle et morale*; trois reproduisent la *Préface* des *Questions contemporaines*, critique sévère de la constitution sociale et du code de lois issus de la Révolution; enfin, deux sont extraites du *Discours de réception de Jules Claretie à l'Académie française*, où il est dit : « La Révolution est condamnée s'il est prouvé qu'au bout de cent ans elle en est encore à recommencer, à chercher sa voie, à se débattre sans cesse dans les conspirations et l'anarchie <sup>7</sup>. »

Allant dans le même sens, les études d'Augustin Cochin, auxquelles il prend trente pages, le renseignent sur *Le Patriotisme humanitaire*,

<sup>7</sup> Cahier, p. 29-39.

montrant qu'il se confond avec l'étatisme administratif. Il supprime « les organismes vivants de l'ancienne France », les patriotismes régionaux, pour imposer au pays « l'énorme carcan administratif [...] qui donne une prise si commode aux tyrannies césariennes et sectaires ».

L'idéologie révolutionnaire est sans patrie. Elle vise à substituer une nouvelle conception de l'homme à celle qui régnait jusque-là, et à la répandre dans le monde entier. C'est l'exaltation de l'individualisme avec lequel l'homme n'a d'autre maître que lui-même<sup>8</sup>; assujetti cependant à la « volonté générale », cette espèce d'exaltation mythique de ce qui est acquis par le vote de la majorité, face à quoi le bon droit des minorités ne compte plus<sup>9</sup>.

Dans un long parallèle entre *Renan et Taine après 1870*<sup>10</sup>, parallèle largement reproduit par le Docteur, Paul Bourget s'élève contre les idéologies irréelles mises à la mode par la Révolution et exploitées par le socialisme.

Taine affirmait avec force « que l'État n'a qu'une fonction légitime : garantir la sécurité publique et privée », et il « voyait la condition du plein développement du citoyen dans ce qu'il appelait les sociétés locales ou les syndicats privés ».

La logique même des idées devait conduire notre ami à deux conséquences : à la sympathie pour l'empirisme organisateur attentif à l'opportunité, car le sujet à gouverner n'est « pas l'homme idéal de Rousseau, [...] mais l'homme divers et complexe, localisé dans un milieu, dans une race, dans un moment, portant sur lui le poids d'une hérédité... » C'est pour cela que le Docteur a aimé Charles Maurras, mis à part son agnosticisme, et qu'il l'a étudié de près.

Deuxième conséquence : l'adhésion à la pensée d'Albert de Mun et de La Tour du Pin en matière d'organisation professionnelle. On sait que pour l'essentiel les papes la recommandent et l'enseignent avec insistance depuis Léon XIII. Aussi, entendant citer tel ou tel point de la doctrine sociale des encycliques, il fera plusieurs fois cette

<sup>8</sup> Cahier, p. 58-78.

<sup>9</sup> Cahier, p. 79-92.

<sup>10</sup> Dans *Revue universelle*, 1 (1920); Cahier, p. 95-108.

réflexion : « La Tour du Pin a déjà dit cela »; il avait assimilé la pensée du grand sociologue <sup>11</sup>.

A qui lui eût parlé de « vieille tradition » il aurait répondu en haussant les épaules, trop conscient qu'avec les adaptations qui s'imposent, la méthode reste naturelle et la mieux faite pour assurer le vrai bien du pays.

Monarchiste convaincu, il copie le *Manifeste* du comte de Chambord, puis un extrait de lettre du même prince disant :

Une nation chrétienne ne peut pas impunément déchirer les pages séculaires de son histoire, rompre la chaîne de ses traditions, inscrire en tête de sa constitution la négation des droits de Dieu, bannir toute pensée religieuse de ses codes et de son enseignement public.

Dans ces conditions, elle ne fera jamais qu'une halte dans le désordre; elle oscillera perpétuellement entre le césarisme et l'anarchie <sup>12</sup>.

#### *La citation militaire.*

Le D' Ettore ne s'arrête pas aux idées pour elles-mêmes; il veut mieux comprendre la vie et mieux la vivre.

« Pourquoi partir et s'exposer ? » disait une femme à propos de son engagement militaire. Pourquoi, il le sait, ne l'ayant fait qu'après délibération. Alors qu'on lui offrait un poste à l'abri du danger et très honorable, il a préféré l'unité combattante avec tous les risques de la guerre.

Ce qu'il a fait, n'espérons pas qu'il le raconte : il estime n'avoir accompli que son devoir. Mais il en reste un témoignage : sa citation à l'ordre de l'armée, le 13 avril 1945, et l'attribution qui lui est faite de la croix de guerre avec palme. On connaît le style de ces actes : concis, tout appliqués à faire parler les faits. Nous lisons :

ETTORI Jean, Médecin-commandant

Médecin d'une conscience et d'une compétence admirables; grand organisateur, a créé de toutes pièces le service de santé régimentaire dans des conditions exceptionnellement difficiles.

Conscience et compétence : il faut les deux, et le Docteur les possède à un degré rare. Sa compétence ne porte pas seulement sur l'exécution; elle est inventive, créatrice, faite pour les « conditions exceptionnellement difficiles ».

<sup>11</sup> Cahier, p. 17-18. — L'ouvrage de LA TOUR DU PIN, *Vers un Ordre social chrétien — Jalons de Route 1882-1907*, a été réédité chez Beauchesne.

<sup>12</sup> Cahier, p. 19-26.

Pour être pleinement efficace cependant, elle suppose autre chose. Continuons la lecture :

Se dépensant sans compter, a su tirer de son service un rendement maximum dans toutes les circonstances du combat en galvanisant tous ses subordonnés, par sa présence permanente sous le feu.

Remarquons cette phrase : le début qui la domine tout entière : « se dépensant sans compter », et la fin qui marque un sommet : « présence permanente sous le feu ». On comprend qu'il ait « su tirer de son service un rendement maximum » et galvaniser « tous ses subordonnés ». Non par des ordres à l'emporte-pièce, mais par des suggestions pressantes que son exemple rend irrésistibles. Ce fut toujours la bonne manière de commander.

La citation rappelle ensuite des faits spécialement dignes d'éloge :

S'est particulièrement distingué au cours des attaques de Scholbronn, Malsch et Gagguenau<sup>13</sup> et dans la nuit du 11 au 12 avril 1945 dans une région inaccessible aux ambulances, n'a pas hésité à rechercher et à soigner sous le feu tous les blessés se trouvant dans la forêt de Malsch, bien qu'elle fût encore infestée d'ennemis.

C'est « la nuit, [...] dans une région inaccessible aux ambulances, [...] sous le feu, [...] dans la forêt encore infestée d'ennemis » : il n'hésite pas, il recherche et soigne tous les blessés. « Tous » : il n'eût pas été tranquille si un seul avait été négligé.

Voyez-le ensuite, content d'avoir pu soulager ses hommes, car il ne pensait qu'à eux.

La citation se résume : « Magnifique exemple d'abnégation et de courage. »

Il y a plusieurs manières de se dévouer. La sienne consistait à y mettre tout son cœur. Le plus simplement du monde. Fraternellement.

Quelques années plus tard, au Canada, en compagnie d'un Père français, il lira un jour dans *Ève*, de Péguy, la pièce épique intitulée *La Résurrection des corps*. Avec une émotion grandissante et mal contenue il arrive au passage suivant :

Et quand se lèveront dans les champs de carnage  
Tant de soldats péris pour des cités charnelles, [...].  
Quand vos enfants perdus, ô reine de misère,  
S'avanceront ainsi le long des anciens bois,  
Quand ils s'enfonceront pour la dernière fois  
Dans la route commune et pourtant solitaire...

<sup>13</sup> Dans la Forêt Noire.

Il s'arrête, incapable de se dominer, s'excuse et pleure abondamment. « Pourquoi pleurez-vous, Docteur ? » demande le Père, également très ému. « Je pense aux scènes dont j'ai été témoin pendant la guerre », dit-il. Il les revit.

Si calme à l'ordinaire, cet homme ressentait au vif la souffrance d'autrui. Rien d'étonnant si « sa conduite lui assura l'admiration et l'affectueuse estime de ses chefs, de ses camarades et de ses subordonnés ». La paix revenue, beaucoup parmi eux lui demanderont conseil et voudront l'associer aux événements de leur vie de famille.

#### *D'autres éloges.*

Lui-même retourne à sa chaire de professeur. Mais sa « forte personnalité a été remarquée » par le chef du Département de Biochimie de la Faculté de Médecine de Paris, Michel Polonovski. Il l'attire dans la capitale en 1945 et, quelques années plus tard, il fera de lui cet éloge :

Lors d'un accident par explosion qui bouleversa un étage entier de mon service, tous ceux qui ont été témoins de la maîtrise de Jean Ettore ont rendu hommage à ses qualités de chef et d'homme.

Il continue :

Ses qualités professionnelles ne sont pas moindres. D'une érudition prodigieuse et d'une curiosité scientifique inlassable, il a étendu ses connaissances, non seulement en surface, à toutes les disciplines nécessaires ou utiles à sa formation biochimique, mais en profondeur, alliant au don d'observation le plus subtil l'esprit critique le plus aiguisé. En lui s'unissent harmonieusement l'attrait du jeu chatoyant des théories les plus ésotériques et l'ingéniosité la plus rare dans l'application expérimentale ainsi que l'art des réalisations mécaniques les plus audacieuses et les mieux appropriées.

Encore un trait caractéristique :

Je suis heureux de rendre hommage à l'effort que le D<sup>r</sup> Ettore a poursuivi dans mon service, et au travail, souvent ingrat mais combien utile à tous, qu'il a accompli avec sa modestie coutumière, en vue de l'organisation matérielle du laboratoire et surtout des futurs locaux de la nouvelle Faculté.

De son côté, le professeur Keilin, de Cambridge, écrira : « Il a toutes les qualités du chercheur original et entraînant, et nous avons beaucoup regretté de le voir nous quitter. »

C'est encore, pour une bonne part, un travail d'organisation qu'il a dû fournir à la jeune Faculté de Médecine de l'Université d'Ottawa.

Ayant débuté avec des éléments très modestes, il est parvenu à donner à son service un degré d'organisation qu'un spécialiste déclarait un modèle du genre.

Un collègue canadien dit très heureusement qu'« aucune connaissance n'était prise par lui pour acquise : il repensait tout, tant sur le plan des idées que sur celui des applications même matérielles. Français par la culture et la pensée, il était des plus américains par son souci de l'organisation, de la mécanique et de l'automatisation. »

Chose bien claire toutefois, pour lui le technique n'était qu'un moyen. Il souffrait d'être pris par ces besognes matérielles, cette « cuisine », au détriment de la recherche scientifique dont l'attrance le sollicitait de plus en plus.

Ayant présenté un sommaire de ses travaux, le *Bulletin de la Société de Chimie biologique* souligne que « chacune de ses publications porte la marque d'une pénétrante intuition pour tout ce qui touche aux problèmes biochimiques, d'une intransigeante rigueur, d'un permanent souci du perfectionnement technique ».

#### *Au cœur du mystère chrétien.*

Les pages présentes veulent surtout parler de l'homme et du chrétien.

Le D<sup>r</sup> Ettori reçut une grande lumière le jour où il fut expressément informé que le catholicisme est beaucoup plus que la religion naturelle, que le baptême insère le chrétien de façon mystérieuse et vitale à Jésus-Christ et, partant, qu'il est essentiel de vivre avec le Fils de Dieu fait homme et crucifié, et avec l'Église par laquelle il lui plaît de se continuer; plus strictement, il faut se livrer à Jésus-Christ pour qu'il nous imprègne de son Esprit et prolonge en quelque sorte en nous sa propre religion.

La vie chrétienne n'est pas moins mystérieuse, et peut-être nombre de baptisés omettent-ils en pratique de se situer dans cette perspective surnaturelle. Aussi, le Docteur ne saura comment dire sa reconnaissance au Père son ami qui le guida dans l'investigation de ces richesses: « Si j'étais venu en Amérique rien que pour recevoir ce que vous m'avez appris, répétera-t-il, je m'estimerais heureux. » Et il regrettera que

les prêtres fréquentés par lui lorsqu'il était jeune, ne lui aient pas enseigné ces merveilles.

Les deux volumes substantiels de Dom Marmion, *Le Christ Vie de l'Âme* et *Le Christ dans ses Mystères*, l'introduisirent dans l'univers spirituel que saint Paul nomme « le mystère du Christ », et qui est aussi bien le mystère de la vie chrétienne. Ce lui fut une nourriture solide.

Il ne s'y arrêta pas cependant. D'une grande droiture de vie qui le rendait tout ouvert à l'influence de l'Esprit-Saint, il progressa rapidement dans les voies de Dieu. Mais sa manière à lui voulait quelque chose de plus affectif. M<sup>sr</sup> Gay, un des maîtres spirituels du siècle dernier, fit ses délices avec les *Élévations sur la vie et la doctrine de Notre-Seigneur Jésus-Christ*; sans doute parce que, selon l'aveu de l'auteur, « ce livre est né dans la prière et véritablement de la prière », en même temps que riche de « substance chrétienne ». D'une veine semblable, les *Instructions sur les Mystères du Rosaire* furent également très goûtées : il y revenait volontiers en accord avec les fêtes de l'année liturgique.

Mentionnons encore *Le Mystère de l'Église* du père Clérissac, Bossuet, évidemment, les *Sermons* et les *Élévations sur les Mystères*, sans parler de beaucoup d'autres livres destinés à développer son information en matière de doctrine : *Les trois Âges de la Vie intérieure* du père Garrigou-Lagrange, *l'Introduction à la Théologie* de M<sup>sr</sup> Glorieux, *Connaître Dieu* du père Nicolas, *Le Mystère pascal* du père Bouyer, *Les Dons du Saint-Esprit dans la Vie chrétienne* de M<sup>sr</sup> Combes, bien des pages de la *Somme théologique*, *Le Thomisme* de Gilson, etc.

Il prenait grand plaisir à la lecture de *L'Ami du Clergé*, *Doctrines et Prédication*, auquel il fut abonné : « Quand il arrive, je laisse tout le reste, confiait-il... La revue devrait faire une édition pour les laïcs. Elle ferait beaucoup de bien. »

On l'aura noté, presque tous les titres des ouvrages indiqués contiennent le mot *mystère*. C'est que le Docteur va aux *réalités* mêmes de l'univers surnaturel auquel sa foi lui permet d'accéder. Il a très vive conscience que c'est un univers de personnes vivantes qui s'offrent à nous être une compagnie amicale en pleine existence temporelle.

« Je vis dans l'émerveillement perpétuel en étudiant les structures et les processus biochimiques », disait-il. C'était chez lui un besoin d'en parler, de décrire l'intervention à point nommé et si souple des divers facteurs dans les opérations. Son regard trahissait alors l'étonnement de l'enfant au spectacle de la nature : « C'est impossible, déclarait-il, de ne pas reconnaître Dieu en tout cela. »

A une personne très chère qu'un deuil déchirant ébranle, il ouvre un jour un livre de biochimie et, ayant expliqué un graphique : « Comprends, comprends que tout cela ne peut être le fruit du hasard. Crois... » Pour lui, il avoue qu'il « ne passe pas une heure sans penser à Dieu ». Le texte inspiré qui montre la Sagesse de Dieu soutenant et dirigeant tout comme en se jouant dans l'univers (Prov. 8, 22-31) lui dilate l'âme. Quand on lui parle de savants qui se disent athées : « C'est, répond-il, qu'ils ne dépassent pas l'horizon des phénomènes; ils restent à la surface des choses; ils ne vont pas au fond. »

On ne s'étonne pas qu'étant jeune il ait eu quelque temps l'idée de se faire moine. Mais on peut dire qu'il en a gardé l'esprit en fournissant une belle carrière scientifique. Tel ancien camarade se souvient encore de Jean Ettori à 25 ans aimant se promener solitaire et ruminer ses pensées profondes.

Devant un fait miraculeux ou mystérieux, son attitude vaut un enseignement. D'abord, un regard critique aigu, l'effort de pénétration du savant qui fait appel à sa méthode rigoureuse et cherche une piste d'explication naturelle. Puis, le sentiment d'impossibilité, l'aveu de se trouver dépassé. Il ne hoche pas la tête, lui; il la baisse et adore la suprématie divine, sans doute avec l'exclamation de l'Apôtre, mais tout intérieure : mon Seigneur et mon Dieu.

*Simple et vrai.*

Ainsi considérée, la nature le conduisait à Dieu. Elle le disposait en même temps à admirer plus encore les merveilles du monde surnaturel, parce qu'elles nous éclairent davantage, à la fois sur la grandeur incompréhensible de Dieu et sur sa bonté miséricordieuse à notre égard.

Toutefois, n'espérons pas d'épanchements de sa dévotion. Aimante jusqu'à la tendresse, elle se déployait en secret, laissant tout juste échapper comme par mégarde quelques effluves de son commerce intime avec Dieu, Notre-Seigneur, la très Sainte Vierge ou les saints.

Deux traits, simples détails mais significatifs. Au Temple, il eût choisi d'être avec le publicain. Un professeur l'a vu assistant à la messe de bon matin en l'église du Sacré-Cœur, à Ottawa. « Il était bien caché derrière un pilier, dans la pénombre, tout près du mur. Il aimait cette solitude favorable à l'entretien avec Dieu. »

« Pourquoi faire brûler des cierges ? » interrogea-t-il un jour. « Aucune superstition en cela, lui fut-il répondu. On n'y voit point une recette automatique pour obtenir quelque faveur. La statue ou l'image n'est qu'un signe à travers lequel la pensée va aux personnes vivantes de l'au-delà. N'est-ce pas beau d'allumer un cierge pour qu'il brûle et se consume comme à notre place en leur honneur ? Notre intention est évidemment connue au ciel. »

Il comprit et aima cette pratique. Il l'employa de lui-même par la suite. De préférence dans les églises désertes, où volontiers il s'arrêtait en passant. C'était une manière d'y prolonger sa présence.

Un office bien célébré, une prédication de qualité le rendaient heureux. Si ce n'était que banal, il tâchait d'excuser. Peut-être même trop facilement. Au reste, affirma-t-il plusieurs fois, « il me semble que je pourrais voir n'importe quel scandale sans que ma foi en fût troublée le moins du monde ». Bonne preuve qu'elle était fondée sur le roc, c'est-à-dire mûrement méditée et fidèlement vécue.

Il lisait régulièrement l'Écriture sainte. Assez souvent, en commun avec sa femme, et il questionnait sur les passages offrant quelque difficulté d'interprétation.

Saint Paul le retenait particulièrement. Que de fois ne s'est-il pas avoué comme perdu devant les perspectives infinies suggérées par l'Apôtre. L'Évangile surtout lui permettait de communier avec Jésus-Christ. Car ce n'est pas en intellectualiste qu'il l'ouvrait : il allait au « Fils de Dieu vivant » avec toute son âme. Aussi le langage divin le laissait-il ardent en lui-même, comme les disciples d'Emmaüs.

L'Évangile de saint Jean avait sa préférence. Tout cet Évangile, avec l'atmosphère prenante spéciale au « disciple que Jésus aimait ». Plus spécialement toutefois, les chapitres consacrés à l'entretien de Jésus avec les Apôtres le soir du jeudi saint. L'étonnante intimité à laquelle Notre-Seigneur s'abandonne l'émouvait visiblement.

Mais, plus que tout autre, le chapitre 17 le captivait. Chose à peine croyable, quelques heures après avoir subi sa grave opération et nonobstant l'état si pénible où il se trouvait, il demanda de le lui lire et commenter. Telle fut son insistance qu'on dut lui copier le texte. Pouvant tenir lui-même la feuille, il se livra à l'aise à l'emprise de cette page vénérable appelée *la prière sacerdotale* du Sauveur : aspiration toute de révérence sereine appelant la parfaite union des chrétiens avec Jésus-Christ, en Dieu Trinité, au-dessus de l'esprit du monde.

Est-il besoin de dire que pour se complaire à ce point dans un thème d'une telle élévation il faut un niveau de vie religieuse peu commun ? Le Docteur était un humble d'esprit, l'un de ces « petits » qui ont la faveur de Dieu et auxquels il accorde sa lumière avec une particulière abondance.

L'humilité bien comprise n'empêche nullement d'être soi. Avait-il besoin d'une explication doctrinale, la question était posée nette, ne laissant guère de place pour l'ambiguïté. Puis, il disait : « Parlez, Père; j'écoute. » Et, les deux coudes sur le bord de la table, la figure dans les mains, il suivait.

Tout délayage eût été mal venu. On n'avait pas plutôt énoncé le principe de solution que lui était rendu aux conséquences : « J'ai compris... Ça suffit », disait-il en relevant la tête. Que d'éclaircissements demandés par téléphone ! Mais si ensuite il abordait quelque idée de son goût, la communication pouvait être longue.

On connaît la prière si humble par laquelle saint Thomas d'Aquin implorait l'assistance divine avant d'étudier. Le Docteur la goûtait spécialement. Il en désira une traduction, qu'il contribua d'ailleurs à faire, car il fut un « fort en thème » au lycée. Signalons en passant qu'il faisait parfois, à Ottawa encore, des traductions du grec, uniquement pour son plaisir.

Sa tournure d'âme s'accordait d'emblée avec la manière de comprendre la vie chrétienne proposée par sainte Thérèse-de-l'Enfant-Jésus. Il en percevait trop bien la virile grandeur pour être tenté de parler à son sujet de piété à l'eau de rose.

Ce qu'il aimait dans la carmélite, c'est son art de rester naturelle sous la grâce et de pratiquer l'héroïsme incognito si l'on peut dire.

L'incognito, il le garda complet lorsqu'il reçut la Légion d'Honneur. Ses amis eux-mêmes n'apprirent la nouvelle qu'après coup et par suite d'indiscrétions louables. Ainsi esquiva-t-il les témoignages fervents d'estime et d'affection qu'ils n'eussent pas manqué de lui décerner. « Sa modestie était extrême », dit un collègue.

Le fait surhumain de Jeanne d'Arc le mettait dans l'admiration, tant pour l'idéale beauté de celle qu'on a surnommée *l'Ange de la Patrie*, que pour la signification d'une si prodigieuse intervention de Dieu à l'égard de la France. Dans les termes *mission de la France* il voyait tout autre chose qu'un lieu commun vieilli, sans d'ailleurs fermer les yeux sur les contingences malheureuses de notre histoire.

La réponse de fidélité qu'est la consécration du royaume à la très Sainte Vierge par Louis XIII en 1638 le comblait d'aise. Souvent il en considéra le texte, l'inspiration et l'expression si nobles. Il voulut même en avoir plusieurs copies afin de le répandre, estimant qu'un acte de cette importance devrait être beaucoup plus connu et exploité.

*Ettori, c'est un Monsieur.*

Il va de soi qu'une vie chrétienne si judicieuse et profonde devait rendre plus attachante encore la personnalité du D<sup>r</sup> Ettori.

Un collègue non catholique en témoigne :

Le souvenir du Professeur Ettori restera celui d'un homme dont les principes et l'appréciation des problèmes importants étaient basés sur les valeurs les plus hautes. Cela devenait manifeste dès qu'on entrait en contact avec lui. Pour moi, je ne puis que me féliciter d'avoir pu profiter de son jugement sur beaucoup de situations et d'événements que nous avons vécus ensemble depuis son arrivée à Ottawa en août 1949. [...] Il n'a probablement jamais réalisé combien grande avait été son influence sur son entourage immédiat; le respect et le dévouement du personnel de son département ne sont qu'un aspect de la marque qu'il aura laissée.

Peut-être, en effet, ne l'a-t-il pas su, parce qu'il ne se préoccupait guère de sa personne et n'était pas du tout poseur. Humain de la meilleure qualité, on a écrit finement qu'« il ne pouvait dire bonjour à quelqu'un sans chercher à mieux connaître sa personne; non par curiosité mais par simple élan de fraternité ».

Homme de cœur surtout, délicat, effacé dans la manière de faire plaisir, on sentait que l'amabilité chez lui procédait de la pure

bienveillance. Quand il donnait, c'était, si l'on peut dire, sans avoir l'impression de donner.

« Etori, c'est un Monsieur », a-t-on remarqué, tant sa personne inspire la noblesse. Il vous offre son estime et cherche en vous un ami, sans s'occuper de votre rang social. Voyez-le sur le trajet qui va de sa résidence à la Faculté : avec la même affabilité il abordera, un jour l'épicier, un autre quelque employé ou une femme de ménage. C'est d'eux qu'il parlera, de leurs affaires, comme s'il était du métier. Ils s'apercevront vite qu'ils sont compris et honorables à ses yeux.

Mais il a vu aussi le poteau du téléphone qui risque de s'écrouler par la moisissure, et il ira lui-même prévenir qui de droit pour le faire remplacer.

Comme il admire un petit verger disposé avec goût sur le bord de la rue ! Un matin de printemps, alors qu'avec un professeur de lettres il rappelait un principe de la philosophie grecque, tout à coup il s'arrête et, montrant l'un des arbres en fleurs : « On dirait qu'il nous écoute et nous sourit, fait-il. Il a peut-être compris le sens des grandes amitiés. N'y a-t-il pas un langage des racines et des fleurs ? » On croirait lire une page inspirée des *Fioretti*.

Un collègue note très justement qu'il « s'émerveillait encore devant l'épanouissement des enfants ». Témoin ce petit fait : un garçon de trois ans le précède sur le trottoir entre ses parents. Le Docteur suit avec ravissement la fantaisie de la spontanéité : le spectacle lui procure une vraie fête. S'il vous en parle, vous verrez avec quelle finesse il a observé le jeu des mouvements et deviné les sentiments intérieurs qui les inspirent. Gageons qu'il fera monter son admiration jusqu'à Dieu.

Autre scène, un après-midi de Noël. Il a invité un jeune ménage et payé des jouets aux deux enfants ; entre autres, un xylophone qu'on inaugure avec entrain. C'est un casse-tête. Or voyez comme le Docteur a l'âme dilatée au milieu de ce tintamarre. Heureux parmi les enfants, accordé avec leur fraîcheur et leur limpidité ; sans doute parce qu'il leur ressemble.

Pour le même motif, il n'est pas l'homme des salons ni des soirées mondaines. Plusieurs postes enviabiles lui furent offerts ; prévoyant qu'ils l'auraient obligé à figurer dans beaucoup de réceptions : « Je ne pourrai rien faire », disait-il, il refusa.

Il sort très peu, même durant les vacances; à peine quelques voyages d'information. Il travaille chez lui ou à la Faculté, avec une régularité digne d'un moine, et sans veiller tard le soir.

*Allocution aux étudiants.*

Conscient du danger de positivisme qui menace les étudiants des Sciences, il les met constamment en garde contre cet écueil. Nous avons sur le sujet le texte d'une causerie en anglais qu'il leur fit à l'occasion d'un « déjeuner-communion », c'est-à-dire à un déjeuner, après une messe de communion. Nous en citons une bonne partie afin de voir la préoccupation du formateur chrétien.

Il s'excuse d'abord :

Je ne me sens pas qualifié pour vous donner des conseils en matière spirituelle, mais comme je ne conçois pas de problème plus important pour un étudiant, surtout un étudiant en Médecine, que celui du développement harmonieux de sa vie intellectuelle et de sa vie spirituelle, j'oserai aborder quelques explications simples et brèves sur le sujet.

A la base, veiller à respecter les deux plans de la vérité :

Il va de soi qu'étant étudiants vous avez à faire face à la nécessité de comprendre ce que vous étudiez et à développer vos capacités intellectuelles. D'autre part, votre foi chrétienne vous oblige, sans excuse possible, à regarder vers quelque chose qui dépasse votre intelligence, quelque chose que vous ne pourrez jamais comprendre pleinement pendant cette vie.

Voici l'écueil :

Mais le besoin de toujours comprendre et expliquer peut vous porter à nier cette impossibilité, attirés que vous serez par un rationalisme si fréquent chez les hommes de science. Quelque lecture superficielle advenant, le faux brillant de certains exposés d'un physicien ou d'un biologiste éminent peut, sans que vous y preniez garde, vous faire suivre une piste dangereuse. Aujourd'hui, vous êtes bien protégés, remplis que vous êtes de la grâce conférée par le sacrement de l'Eucharistie, mais vous savez qu'il est aisé de perdre cet état et que chacun de nous peut être induit en tentation. Il ne paraît donc pas inutile de vous dire que ce vieux rationalisme issu du péché d'Adam ne pourra jamais réussir.

Le croyant va dire pourquoi. Les plus « splendides résultats » des sciences ne sont que chose naturelle; même

... la libération de l'énergie atomique, [...] résultat qui peut être considéré comme l'exemple le plus frappant du pouvoir accordé à l'homme sur la nature. C'est un simple phénomène qui a lieu de ce côté-ci des étoiles.

Tout cela reste dans les limites de la nature [et ne marque] aucun progrès dans l'intelligence de ce qui est au-delà. [Et nous,] nous sommes toujours dans la même condition : [...] sans le secours de la foi notre

intelligence est incapable de nous donner une interprétation pleinement satisfaisante du monde et même de notre nature.

Faisant ensuite appel à l'autorité, « des hommes de science de plus en plus nombreux, dit-il, reconnaissent cette insuffisance de la raison ». De plus, il existe des savants de valeur qui sont en même temps des catholiques convaincus; ils ne le sont pas sans admettre que la foi est nécessaire, outre la connaissance scientifique. Enfin, le Docteur cite le cas du chanoine Lemaître, l'auteur de la théorie cosmogonique de l'univers en expansion : invité un jour à faire une conférence sur les rapports de sa théorie avec la doctrine de la création, il s'y refusa.

[C'est que] cet homme de science [...] connaît parfaitement les limites de l'intelligence humaine. [...] Il sait que le pays de l'au-delà est matière de foi et qu'on ne peut essayer d'expliquer ce qui est propre à Dieu en restant au plan rationnel. Cela, nous l'apprendrons plus tard, si nous sommes élus.

On remarquera cette dernière pensée avec sa conditionnelle; et ces deux expressions encore : « de ce côté-ci des étoiles », — « le pays de l'au-delà ». Indices d'une foi concrète, réaliste.

Quant au problème des rapports de la science avec le savoir philosophique et l'ordre de la foi, le Docteur l'a considéré attentivement. Maintes fois il en a traité avec le Père déjà mentionné : il voit qu'il est fondamental de bien distinguer les trois ordres et d'éviter de les brouiller par des extrapolations. Qui ne respecte pas la méthode d'investigation propre à chaque type de discipline s'engage fatalement dans des impasses. Les trois ordres ne peuvent être que complémentaires; ils s'harmonisent certainement, comme d'ailleurs on le constate en nombre de cas. S'il reste des points obscurs, faut-il s'en étonner tant que nos connaissances demeurent imparfaites sur les objets à confronter ?

L'essentiel [dit avec bon goût le Docteur en concluant], est d'être modeste, de penser aussi profondément que vous pouvez sur les sujets que vous étudiez et, dans le doute, de suivre l'autorité de l'Église. Vous devez savoir que tous ces problèmes concernant la science et la religion sont considérés avec soin par le Pape lui-même, et en beaucoup d'occasions il a montré comment il estime les études scientifiques [...].

Pour ce qui le concerne, le Docteur a senti le besoin d'une armature philosophique nécessaire pour voir de plus haut et mieux interpréter ce qui s'offre à l'observation. Faute de pouvoir entreprendre une étude en règle du thomisme, il se renseigna du moins sur les

points le plus en rapport avec la biochimie, et ce fut chaque fois pour en retirer une vive satisfaction intellectuelle. Satisfaction réciproque chez le Père son interlocuteur, lequel, grâce aux élucidations du savant, se rendait mieux compte du répondant concret de certaines notions philosophiques. On finissait toujours par se remercier l'un l'autre et par se reconnaître plus amis.

*Le zèle du bien.*

On négligerait un aspect important de la physionomie du Docteur si on omettait de dire qu'il était passionné pour le bien. Qui le fréquentait ne tardait pas à le constater, et même à recevoir de lui des suggestions auxquelles il était malaisé de résister.

« Pour bien comprendre l'état d'esprit dans lequel il vint ici, dit un collègue canadien, il nous faut reprendre un mot quelque peu galvaudé : celui d'apôtre. » En effet, il ambitionnait d'orienter la Faculté de Médecine vers la préparation de médecins qui se destineraient aux pays de missions<sup>14</sup> ou sous-développés. A Paris déjà, il eût voulu fonder une école de haute recherche scientifique, et certes il était capable d'organiser quelque chose de solide et original où la technique n'eût pas eu le primat sur l'humain.

Hardis et généreux, ces desseins restent à son honneur, même s'ils ne furent pas réalisés.

Pendant les trois dernières années de mon rectorat [dit le R.P. Laframboise qui l'engagea à Ottawa], j'ai été le témoin ému de son dévouement, de son admirable simplicité et de sa collaboration chaleureuse mais toujours respectueuse et déférente. [...] En approchant, en causant, en discutant avec le docteur Ettori, j'ai toujours été impressionné par son immense désir d'être utile. Il était vraiment donné à sa vocation de savant et de chrétien. Bonté rayonnante, don total de lui-même à ses étudiants et à l'œuvre qu'il avait acceptée comme la sienne.

« Comme la sienne » : heureuse expression. De là le « dévouement », le besoin de servir. Nous croyons que deux grandes figures l'y stimulaient particulièrement : celle de son patron, saint Jean-Baptiste, chez qui le don de soi ne connaît pas de réserve — il avait, réunies, les références de l'Évangile où se trouvent burinés les traits du héros; — celle de saint Pie X aussi : une photographie le représente grave, chargé

<sup>14</sup> L'Université d'Ottawa est dirigée par les pères Oblats de Marie-Immaculée, fondés à Aix-en-Provence en 1816 et connus surtout par leurs missions chez les Indiens et les Esquimaux; mais ils en ont dans les cinq parties du monde.

du « souci de toutes les Églises » ; le Docteur la trouvait émouvante ; il la fit agrandir et la plaça dans son bureau à la Faculté.

Il eût refusé le titre de « militant » ; mais il avait le zèle de la vérité. Un bon livre lui donnait l'envie de le répandre : il le recommandait, en achetait même plusieurs exemplaires pour les distribuer.

Le genre tract lui plaisait parce qu'il se lit facilement. Il en fit circuler quelques-uns. Il suggéra même d'en composer un qui, sans polémiquer, serait une invitation à suivre en toute sincérité la lumière de la conscience. Le thème si riche de *la lumière* le captivait dans saint Jean. Quelques pages exploitèrent le sujet. Intitulées *Pour aller à Dieu* et faites presque uniquement de citations de l'Évangile, elles furent amplement diffusées, grâce à un ardent ami canadien toujours prêt à fournir de nouveaux tirages.

Cependant, c'est surtout par la manière de remplir son rôle de professeur que le D<sup>r</sup> Ettori exerça une profonde influence. Ce rôle, a-t-on écrit, il le « concevait non comme celui d'un répétiteur mais plutôt comme celui d'un tuteur qui cherche à éveiller et guider les esprits vers l'essentiel afin qu'ils puissent faire face à l'apport constant de nouvelles données scientifiques. Chaque cours représentait pour lui une stimulation à ce point de vue. »

Après le collègue, voici le témoignage d'un élève : « Ses étudiants le trouvaient fascinant, en classe et en dehors des cours. D'une voix calme, guère plus qu'un murmure, il discutait avec la même facilité de presque tout sous le soleil. Pour ses élèves, il avait toujours le temps. » Si « l'apathie de certains le terrifiait », il se donnait sans compter à ceux qui prenaient à cœur le travail.

Avec lui d'ailleurs, ses élèves ne parlent pas seulement des matières de classe, ils lui exposent encore leurs problèmes humains, y compris les plus intimes. « Pourquoi me dites-vous cela à moi ? » fait-il un jour, après certain aveu entendu. « Parce que je sais que vous me comprendrez », répond le jeune homme.

Dans ces conditions, le D<sup>r</sup> Ettori devait, sans chercher la popularité, s'attacher ses élèves. Un ancien d'Alger maintenant professeur écrit en 1962 : « ... bien souvent nous évoquons en famille tant de chers souvenirs des années heureuses où Jean Ettori, comme un frère aîné, m'entourait de son affection vigilante et tellement clairvoyante. »

« Comme un frère aîné » : voilà bien sa manière. Non point camaraderie. Et l'autorité n'en souffre aucunement, tant s'impose le prestige intellectuel et moral du maître.

Le même ancien continue : « Dans mon bureau, j'ai en face de moi, à côté de la photographie de mes enfants, celle de mon si cher ami. » C'est jusque-là que cet homme a pris place dans le cœur : « à côté de mes enfants ». En août 1963, nous avons constaté un fait et une affection semblables chez un collègue du Docteur, et qui ne fut jamais son élève.

Lorsqu'il fut transporté et opéré d'urgence à l'Hôpital général d'Ottawa, en janvier 1960, il y eut grand émoi parmi ses élèves; sans distinction de religion. Sur la porte de sa chambre, il fallut afficher d'une manière spéciale une « défense absolue d'entrer ».

Conformément à un usage du pays, mais assez rare de la part d'étudiants de troisième et de quatrième années de Médecine — qui n'étaient plus ses élèves, — ceux-ci lui feront parvenir le relevé de 121 messes entendues par eux, 106 communions reçues, 29 chapelets récités et deux neuvaines faites, pour sa guérison. Le doyen de la Faculté ira jusqu'à déclarer que « jamais on ne vit pareille démonstration d'attachement envers un professeur ».

Pour sa part, une infirmière disait dès les premiers jours : « Cet homme n'est pas ordinaire. » Elle ne fut pas la seule à le penser.

#### *Devant la mort.*

Cependant l'état du malade ne laisse guère d'espoir. Quelques mois de vie, on ne promet pas davantage. En fait, le calvaire se prolongera un an.

Le malade sait prendre la souffrance en chrétien. A son entrée à l'hôpital il a regardé la mort bien en face, se disant parfaitement prêt à l'accueillir. Il regrettera même que Dieu ne l'eût pas rappelé en ces jours.

Puisqu'il faut souffrir, il le fera sans jamais se plaindre, offrant tout pour le règne de Dieu, pour ceux qu'il aime spécialement — les âmes consacrées y sont comprises en bonne place, — et pour la France.

Il a tenu une sorte de journal de sa maladie. Notes laconiques, telles qu'un médecin pourrait les consigner pour un patient confié à ses soins.

Entré à l'hôpital le 25 janvier 1960 et sorti le 17 mars, il commence à retourner au laboratoire le 28 : « Trop tôt évidemment, écrit-il; mais... » Ce qu'il ne peut pas dire et que tout le monde devine, c'est l'oubli de soi et le dévouement poussés jusqu'à la limite du possible. Ainsi continue-t-il ses fonctions au ralenti jusqu'aux vacances.

Ayant résolu de rentrer en France<sup>15</sup>, il arrive à Paris le 10 juin. Suivons-le à l'aide de ses notes dont la belle écriture se déforme peu à peu et devient finalement squelettique et tremblante sous la fièvre.

« 12-13 juillet : journées très pénibles. Très vives douleurs. »

Il séjourne à l'Hôpital Curie du 25 août au 24 septembre. On ne peut rien faire d'efficace. Lui pourtant n'est pas abattu. Sa vivacité intellectuelle demeure entière; sa vaillance également. Ce n'est pas un malade qui recherche la sympathie, mais la sienne est toujours ouverte.

13 octobre : « Ai perdu 8 kg en 13 jours, sans cause apparente. »

Le 24, on le transporte à la Salpêtrière où il reste jusqu'au 11 novembre.

17 novembre : « Ballonnement intolérable cet après-midi. »

18 : « Après-midi du 17 et nuit 17-18 atroces : ballonnement. Pas de somnifère (inutile !). »

19 : « J'ai mangé mon maximum; en somme, fait tout ce qui est recommandé : sans résultat. »

25 : « J'ai l'idée d'une « généralisation explosive » de la cavité abdominale. »

30 : « Très mauvaise nuit : évacuation ininterrompue. »

Vendredi 2 décembre : « Après-midi et soir, épisode « pneumonie ». Frisson solennel. »

Dimanche 18 : « Communion. » Le prêtre qui la lui porte trois fois par semaine écrira : « Sa souffrance devait être grande, mais on découvrait en lui un homme uni à Dieu qui acceptait la volonté du Seigneur. [...] Il a voulu un jour que je lui lise en guise d'action

<sup>15</sup> Au fait, ignorant la gravité de son état, il espère guérir. Un grand vœu l'occupe : réaliser ce qu'il a vu à Cambridge, avoir un groupe choisi de chercheurs qu'il orientera hardiment à l'avant-garde des études biochimiques. Il faut lire là-dessus les dix-huit pages jaillies d'une seule coulée qu'il adressait vers Noël 1959 à son grand ami le D<sup>r</sup> Cabanac, professeur de physiologie à la Faculté de Médecine de Grenoble. Ce « testament » est d'un homme qui allie à « la vocation de savant » un profond amour de la France.

de grâces tout le passage de la *Prière sacerdotale*. [...] L'Évangile était constamment sur la table près de son lit. [...] On n'a pas souvent l'occasion de rencontrer des chrétiens comme lui. »

Les notes s'arrêtent le 19 décembre.

Mais le 8, fête patronale des Oblats de Marie-Immaculée, il a écrit au Père son ami :

« Mon Père,

« Cette lettre aurait dû partir avant-hier, mais il serait trop long d'expliquer ce retard.

« Sachez qu'en ce 8 décembre je suis avec vous devant Celle que vous m'avez appris à connaître. Quelle reconnaissance ! » Il pense particulièrement au fait que la très Sainte Vierge n'a pas seulement engendré Jésus-Christ selon la nature humaine, mais a aussi joué un rôle de vraie mère dans l'œuvre même de la Rédemption, nous engendrant ainsi réellement d'une manière spirituelle. Auparavant, il ne s'était pas arrêté à considérer ce mystère.

La lettre continue : « J'ai pris froid dans la cour de Curie et j'ai une broncho-pneumonie dont il faut me débarrasser. [...] Écrire est pénible et mon écriture vous fera penser au pire. Priez la Sainte Vierge pour moi et mon Olga qui me soigne jour et nuit. » C'est son épouse, dont le dévouement silencieux et inlassable mérite une grande admiration.

Il conclut : « Affectueusement et filialement. Jean Ettori. » Suit en post-scriptum : « Ma femme me dit que j'ai récité cinq Ave en rêvant. Comme Jésus et sa Mère nous aiment ! »

C'est d'un homme que la souffrance ne trouble en rien ni n'empêche d'être aimable. Il inclut dans sa lettre plusieurs reproductions de la *Vierge à l'étoile* de Fra Angelico qu'il sait être aimée, s'excusant de n'en avoir pas trouvé une qui pût être encadrée.

Quant à l'élan de gratitude étonnée : « Comme Jésus et sa Mère nous aiment », il résume toute la religion du Docteur.

Les ravages du mal obligent à prévoir le dénouement. Lorsqu'on lui propose le Sacrement des malades, le Docteur acquiesce aussitôt, se recueillant pour une meilleure adhésion. « Son calme et sa sérénité me frappèrent, dit le prêtre<sup>16</sup>. Je compris que cet homme dominait

<sup>16</sup> Ce n'est pas celui qui est mentionné au 18 décembre.

la situation. » Il reçoit le sacrement avec une foi profonde et simple, sûr d'y trouver le réconfort précieux que la bienveillance de Dieu nous a préparé pour l'heure décisive de l'existence.

C'est le 28 janvier 1961 que la longue souffrance prit fin. Sans angoisse, naturel comme il l'avait été jusque dans l'héroïsme, le D<sup>r</sup> Ettiari retourna à Dieu qu'il avait reconnu partout dans la création et qu'il aimait avec une sincérité entière.

\* \* \*

La dépouille mortelle, inhumée provisoirement au cimetière Montmartre, fut transportée en Corse les 20-21 juillet. Entourant la famille, toute la population de Quenza l'accueillit avec honneur et lui fit des obsèques solennelles.

Le corps repose au milieu des siens, dans l'attente de la résurrection.

Heureux les morts qui meurent dans le Seigneur !

Le fruit de leur belle vie demeure acquis pour l'éternité.

Louis-Marie SIMON, o.m.i.,

Rome, Italie.

# *Le sphinx soviétique*

---

## I. — LA RUSSIE SÉCULAIRE.

Ne v sile Bog a v Pravde  
[Dieu n'est pas dans la force, mais dans la vérité]  
(Alexandre NEVSKY.)

La marche de l'humanité à travers les siècles a été caractérisée par des alternances de progrès et de recul, par des efforts empreints de noblesse ou de cruauté. Toutefois, dans tous les événements qui se sont déroulés sur la scène historique nous remarquons l'existence d'une aspiration des hommes vers un but supérieur et vers l'unité du genre humain. Nous constatons aussi que chaque déviation de cet idéal a produit des tragédies immenses.

A cette tendance commune n'a pu échapper aucun pays ni aucun peuple. La Russie elle-même a subi le même sort. Il nous semble que toute son histoire ne représente qu'une recherche de l'harmonie entre les éléments spirituels et matériels de la vie, entre l'individu et l'État, entre la nation russe et le monde. Ainsi, une époque de son histoire millénaire est dominée par l'idée de la théocratie ou de la prééminence russe, celle qui suit, par la foi dans la puissance des armes ou des machines.

Malgré cette incertitude quant au but supérieur à atteindre, dans la subconscience des masses et de l'élite russes, a survécu la tendance à vouloir soumettre le matériel au spirituel et rendre ainsi les relations entre les hommes et les nations plus fraternelles. Cette aspiration vers une collaboration sincère entre les individus et les États, qui sera fondée sur les principes indestructibles de la vie, trouve son expression dans les ouvrages des auteurs russes.

Mieux que tout autre, le philosophe Vladimir Soloviev a démontré à ses compatriotes que leur opposition à l'Europe n'est qu'une idée artificielle et utopique, une prétention vaine; renoncer à cette prétention est donc une condition indispensable au vrai progrès russe. Il a souligné aussi la nécessité d'une hiérarchie des valeurs, sans quoi

l'équilibre à l'intérieur de l'homme, de la société, de l'État et de l'humanité ne peut exister. Soloviev a exprimé sa conception de la vie dans un langage clair :

Seule, la religion chrétienne a donné un sens et une valeur à l'État, parce qu'elle s'est élevée au-dessus de lui, plus grande est la hauteur du soleil au-dessus de la terre, plus il l'éclaire et la réchauffe. Donnant à l'État sa raison d'être, le christianisme crée en même temps la société. Tant que l'État était tout, la société n'était rien. Mais dès que le but de la vie est placé au-dessus de l'État, les forces vives de la société deviennent libres, cessent d'être esclaves de l'État<sup>1</sup>.

En effet, la véritable société humaine ne se compose que de personnes libres.

Malheureusement, les dirigeants russes n'ont pas montré un zèle particulier à traduire en termes pratiques la conception de la vie exprimée par ce grand philosophe. Ils ont été souvent éblouis par leur succès en des domaines particuliers ne comprenant pas la nécessité d'un élément de cohésion, d'un principe vital auquel pourraient se rallier toutes les activités spécialisées d'une nation.

L'éveil national manifesté au cours des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles n'a pas eu le temps de se développer et de produire les fruits attendus. Il fut interrompu par la première guerre mondiale, qui a exigé d'une société en plein réajustement des efforts extraordinaires.

Puis l'Église orthodoxe, qu'on a si souvent confondue avec la « Sainte Russie », n'a pas voulu profiter des expériences occidentales en établissant l'harmonie entre la foi profonde des masses et les exigences modernes de la vie. C'est pourquoi un grand nombre des fidèles appartenant à la classe intellectuelle, bourgeoise ou ouvrière ont été la proie des idées agnostiques ou athées.

La jeune démocratie russe, arrivée au pouvoir à la suite de la courte révolte de mars 1917, a sous-estimé la force communiste (60.000 membres du parti sur une population de 130.000.000). Ainsi, le premier ministre Kerensky (actuellement aux États-Unis) a aboli la peine de mort malgré la participation russe à une guerre mondiale. Il a relâché des prisonniers, dont les chefs mêmes du parti communiste, coupables d'une tentative de révolte contre le gouvernement démocra-

<sup>1</sup> Vlad. SOLOVIEV, *Les Fondements spirituels de la Vie*, Bruxelles, Cité chrétienne, 1932, p. 231.

tique (au mois de juin 1917). Kerensky n'a pas compris que la démocratie doit frapper sans pitié ceux qui s'efforcent d'imposer au peuple une dictature quelconque. Et même, après la révolution d'octobre 1917, quand la minorité communiste eut renversé le gouvernement parlementaire, les démocrates russes étaient convaincus que le dernier mot reviendrait à la Constituante. En effet, ils ont attendu avec impatience la convocation de cette assemblée, fixée au mois de janvier 1918, où la majorité des députés — librement choisis — était composée de démocrates. Pourtant cette Constituante, après une journée de délibérations, était dispersée par les bayonnettes communistes. En outre, les alliés occidentaux n'ont pas compris que la conclusion d'une paix au cours de l'année 1917 était pour l'Europe une solution salubre et pour la Russie démocratique une question de vie ou de mort. En réalité, en insistant pour que la Russie continue à participer à la guerre malgré son épuisement, les alliés ont contribué au renversement du régime démocratique à peine installé.

Enfin, la masse populaire ajoutait foi aux promesses du parti bolchévique concernant la paix, l'antimilitarisme, la direction ouvrière des usines, le partage des terres aux paysans, le pouvoir populaire et la collaboration internationale. Mais bientôt les citoyens soviétiques se sont rendu compte d'une réalité tout à fait contraire. Quand ils se sont ressaisis, la dictature communiste était déjà bien instaurée. Toute révolte est devenue impossible.

Au cours de la deuxième guerre mondiale, Hitler ne voulait pas permettre l'organisation des États nationaux sur le territoire soviétique occupé (90 millions d'habitants). Par ce fait, il a permis à Staline d'exploiter à fond le sentiment national en conférant à la guerre un caractère patriotique et il lui a permis de gagner la victoire. Les Alliés occidentaux de leur côté, par la formule de reddition sans condition, ont prolongé la durée de la guerre. Ils ont prévenu le renversement du régime d'Hitler en empêchant ainsi la meilleure organisation du territoire soviétique occupé. Puis, par leur concession à Staline, les Alliés ont élargi la zone d'influence communiste. En introduisant l'Union soviétique au sein des Nations-Unies, les puissances occidentales ont cru pouvoir collaborer avec les représentants des peuples soviétiques et provoquer ainsi la « démocratisation » de leur

régime. En réalité, elles se sont trouvées durant la guerre et elles se trouvent actuellement en face de révolutionnaires de profession — déguisés en diplomates — pour qui la destruction du monde libre est la loi suprême de toute leur activité. Ainsi le dialogue entre les peuples libres et les peuples opprimés devient impossible.

Sans aucun doute, la déviation des peuples soviétiques de la route qui les aurait conduits vers un idéal supérieur de la vie est due à plusieurs facteurs, internes et externes. C'est pour cela que les répercussions d'un tel glissement ont été ressenties sur une étendue qui va au-delà des frontières de ce pays.

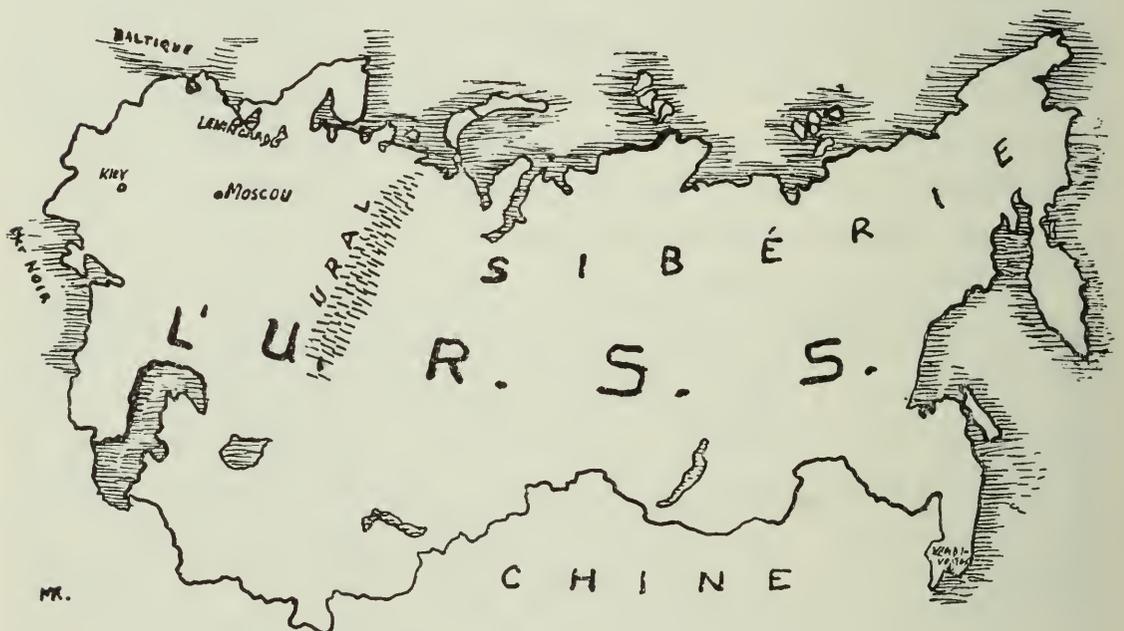
Les souffrances des citoyens soviétiques ont été immenses. Ils ont passé par une « purification » extrêmement dure. Mais après 40 ans de régime dictatorial, ses représentants sentent le besoin de présenter aux peuples soviétiques leurs « excuses ». La « déstalinisation » indique clairement que ce régime de terreur est détesté par la population. C'est la raison pour laquelle les leaders actuels de l'Union soviétique s'efforcent de faire voir feu Staline comme l'unique responsable du passé sanguinaire du parti unique. Et cela avec le but de se faire accepter. Certes, la population soviétique est devenue plus consciente de ses droits et de sa puissance. Elle est déjà en train d'exercer une pression sur l'activité gouvernementale. L'opposition entre la propagande et la réalité l'a frappée profondément. Son porte-parole, la jeunesse, ne veut plus être trompée. Elle est à la recherche de la vie authentique, elle retourne déjà aux sources spirituelles pour y puiser la réponse aux questions qui l'angoissent.

Ainsi, le romancier Dudinzev a exigé le respect de la personne humaine en soulignant que l'homme ne doit pas constamment supporter des humiliations à cause d'intérêts matériels, car il n'est pas fait uniquement pour produire et consommer. L'écrivain Pasternak a développé la même pensée en affirmant : « L'immense majorité d'entre nous est contrainte à une duplicité constante, érigée en système. On ne peut, sans nuire à sa santé, manifester jour après jour le contraire de ce que l'on ressent réellement, se faire crucifier pour ce que l'on n'aime pas, se réjouir de ce qui vous apporte le malheur<sup>2</sup>. » Cepen-

<sup>2</sup> Boris PASTERNAK, *Le Docteur Jivago*, Paris, Gallimard, p. 603.

dant, l'auteur est convaincu que tous ces malheurs ont trempé le caractère et qu'ils ont donné à la nouvelle génération une capacité de résistance et de vertu remarquable. Le poète Evsenin a pris dans ses poèmes la défense de tous les persécutés et particulièrement des Juifs, en soulignant que tous les hommes sont frères. Et les cercles littéraires où l'on récite les poèmes inédits sont nombreux.

En vérité, tout un monde de passions, d'aspirations, d'idéal et de fièvre créatrice existe à côté ou au-dessous du mécanisme communiste. Cela vit, cela grandit (M. Slonin) et cela laisse prévoir un tournant décisif. Naturellement, les communistes ne céderont pas facilement le terrain si longtemps occupé. Tout porte à croire que la nouvelle génération s'oriente vers un humanisme social où le principe spirituel de la vie donnera un sens plus sublime à la société et à l'État. Alors, la collaboration sincère entre la Russie nouvelle et les autres pays du monde deviendra possible. Il est donc utile de suivre l'évolution de l'Union soviétique. Cela nous aidera à comprendre la portée du changement, qui se fait déjà devant nos yeux.



## II. — LE SOL ET LA POPULATION.

L'âme russe recèle des dimensions infinies, des espaces sans limites, elle ne connaît pas de frontières, pas de transitions, elle se grise de vastes horizons et d'immenses distances.

(BERDIAEV, dans *L'Idée religieuse russe.*)

Le sol influence la psychologie humaine et son développement historique. Il n'est pas uniquement un champ d'exploitation et de batailles, mais aussi le témoignage des joies et des tristesses de l'homme. Rien donc d'étonnant que l'âme humaine s'attache particulièrement à la terre. Une influence réciproque s'établit entre l'homme et le sol. Cela n'empêche nullement l'être humain d'améliorer sans cesse sa condition sociale. Ainsi le progrès économique devient un fondement d'épanouissement personnel.

Jetant un coup d'œil sur la carte géographique, nous constatons que la monotonie des plaines immenses de la Russie contraste singulièrement avec la richesse et la variété du reste de l'Europe. Les vents y sont violents et secs. Les différences entre l'hiver trop froid et trop long et l'été trop chaud et trop court, est bien prononcée. L'accès à la mer libre<sup>3</sup> est presque inexistant, car les débouchés les plus importants sont aux mains d'autres nations. Rappelons-nous la sortie de la Baltique, qui est dominée par le Danemark et la Suède, ou celle de la mer Noire, qui se trouve aux mains des Turcs. A vrai dire, la Russie soviétique annexa la Prusse orientale avec le port de Königsberg ainsi que les États baltes. En faisant cela, elle améliora — au moins provisoirement — sa position maritime. Le projet de faire de la Macédoine un État satellite et de trouver une issue sur la mer Égée se solda par un échec.

Toutefois, les peuples qui se trouvent en dehors des routes maritimes sont condamnés à l'isolement et à la barbarie, et s'ils parviennent

<sup>3</sup> L'accès à la mer était d'une importance vitale pour le commerce russe et en général pour la transformation de la Russie en une puissance mondiale. Un grand moment de l'histoire russe fut celui où, sous Pierre le Grand, la Russie atteignit les côtes de la Baltique et, sous Catherine II, celles de la mer Noire. Mais le fait le plus important fut la prise de Kazan par Ivan le Terrible, le 2 octobre 1552. Cet événement amena non seulement la transformation de l'État national russe, relativement petit, en un empire aux multiples nationalités, mais il fixa aussi la direction future de l'expansion russe. Ainsi, les lignes de la destinée russe n'ont pas été Petrograd-Odessa, ni Petrograd-Königsberg, mais elles sont allées de Moscou par Kazan à travers la Sibérie à Vladivostok (KOLARZ, *La Russie et ses colonies*, Paris, Editions Pasquelle).

à sortir de cet isolement aux temps modernes, ils seront en retard sur les autres peuples (Reynold). Puis, la zone des steppes et des forêts assure des conditions d'existence partout dépassées ailleurs depuis longtemps déjà (R. Grousset). Enfin, les plaines russes, qui forment la frontière entre ce pays et les pays européens, n'est pas une ligne de défense efficace. C'est pourquoi des attaques successives y ont eu lieu. Il est logique que chaque gouvernement russe tâche de rompre l'isolement imposé, de transformer les steppes en pâturages et de renforcer les frontières occidentales.

La Russie soviétique est immense. Elle représente un territoire de 22.018.000 kilomètres carrés (8.602.700 milles carrés). C'est une surface quatre fois plus grande que l'Europe ou trois fois plus grande que les États-Unis. Toutefois, les « terres exploitables » ne représentaient en 1941 que 23,7% de la superficie totale. Depuis lors, un effort exceptionnel était fait en vue d'améliorer la qualité de la terre et de la mettre à la disposition de la population. Le centre de gravité économique de l'Union soviétique tend à se stabiliser au-delà de l'Oural, donc en Sibérie. Les dirigeants ont voulu mettre l'industrie à l'abri des attaques venues de l'Europe. Mais la frontière sino-soviétique est-elle plus facile à défendre contre une poussée chinoise fort probable ? L'avenir nous le dira.

Actuellement, les peuples soviétiques peuvent être évalués à 220 millions d'habitants. Cet accroissement comprend les 24 millions de citoyens des territoires annexés après 1945. On estime par ailleurs à 14 millions la mortalité due à la guerre et à 10 millions les naissances qui ont pu avoir lieu durant la même période<sup>4</sup>. En 1938, le taux de la natalité était de 38,3% et celui de la mortalité de 17,8%<sup>5</sup>. Dans cet accroissement démographique l'effectif non européen compte pour la majeure partie. Ainsi, la Sibérie a vu augmenter sa population de 31% de 1928 à 1938. Actuellement, elle dépasse 50 millions d'habitants. Puis, rien qu'en cinq ans, 3 millions de Russes auraient franchi le Caucase (de 1934 à 1939). Cet exode indique une tendance générale à renforcer l'élément russe dans les républiques habitées par les citoyens appartenant à d'autres nationalités.

<sup>4</sup> KULISCHER, *Les énigmes de la population russe*, Docum. franç., 4, 5, 1949.

<sup>5</sup> F. LORIMER, *The population of Soviet Union*, S.D.N., 1946.

Le recensement de 1959 indique pour la première fois le nombre d'habitants dans certaines régions « éloignées » ou « interdites », où sont situés les principaux centres de travail forcé. Ainsi, le sinistre port de Magadan, sur le Pacifique et proche de Kolyma, compte actuellement 62.000 habitants. Ouchta, Syctywkar et Workuta, toutes les trois situées dans la République autonome de Komi, ont respectivement 42.000, 64.000 et 55.000 habitants.

L'âge moyen des citoyens soviétiques est de 21 ans. Chaque année il y a 3 millions de naissances. La jeunesse de moins de 20 ans représente 47% de la population. Mais les femmes sont de 20.000.000 plus nombreuses; pourtant, au-dessous de l'âge de 32 ans, elles sont en nombre égal (Levinine).

L'U.R.S.S. connaît actuellement l'exode rural, ce qui d'ailleurs caractérise tous les pays où s'est effectuée une révolution industrielle. La population urbaine doit être située entre 48 et 50%, tandis que la classe ouvrière représente déjà 58% de tous les habitants. Même l'Arctique eurasiatique a connu cet essor de la population urbaine. Dans les dernières quinze années elle est passée de 150.000 à 1.500.000 habitants. L'Union soviétique compte actuellement vingt-cinq villes de plus de 500.000 habitants contre onze seulement en 1939. Moscou dépasse aujourd'hui 5 millions d'habitants, tandis que Leningrad (Petrograd) avec ses 3.300.000 piétine sur place. Enfin, une ville soviétique sur deux date de moins de quarante ans.

Voilà comment se présente la relation entre le sol et la population dans un vaste pays, appelé aujourd'hui l'Union soviétique. La société soviétique change d'aspect. Elle suit la route des autres pays déjà industrialisés. Sa structure s'adapte de plus en plus au besoin de la population.

## III. — LES RACES ET LA COLONISATION.

L'observation du comportement des hommes à toutes les époques et dans tous les lieux a montré que l'être humain non dégénéré recherche à la fois la liberté et la discipline, l'activité et le repos, l'aventure et la sécurité.

(CARREL, *Réflexion* <sup>6</sup>.)

Par race nous entendons une collectivité humaine, dont les caractères physiques communs, transmis par hérédité, sont plus nombreux et plus significatifs que les dissemblances (N. Lahovary). Pour A. Haddes, les problèmes de la parenté raciale sont purement zoologiques, on ne doit tenir compte que des caractères physiques externes et internes et, jusqu'à un certain point, de quelques caractères psychologiques.

Le milieu, les circonstances et les événements représentent les influences sociales du moment. Toutefois, si ces influences se prolongent durant un certain temps, elles peuvent laisser des traces dans l'âme humaine et caractériser une génération donnée. Toutefois, ces caractéristiques ne s'éternisent pas. Ainsi, le régime hitlérien n'a pas fixé pour toujours le type allemand, pas plus que le ghetto d'orient n'avait fixé pour toujours le type sémite, disait L. Blum. Par conséquent, le régime communiste subira le même sort : son influence sur les peuples sera transitoire. L'affirmation de Le Bon, selon laquelle chaque race posséderait quelques traits immuables, est discutable. Car l'humanité est une dans son origine comme dans ses caractères spécifiques, et toutes les races, les moins douées comme les plus développées, y participent au même titre <sup>7</sup>.

C'est pourquoi dans le subconscient de chaque race il y a un attrait vers l'origine, vers l'unité du genre humain. Il va de soi que cette tendance, devenue plus consciente, représente une base solide des institutions supranationales.

D'après les sources historiques, les premières races qui ont habité le territoire européen de l'Union soviétique seraient les suivantes :

<sup>6</sup> CARREL, *Réflexion*, Paris, Plon, 1950, p. 61.

<sup>7</sup> Lettre du Saint-Siège du 31 avril 1938, adressée aux recteurs des universités catholiques, les invitant à refuser catégoriquement le racisme qui souligne la suprématie d'une race sur les autres.

a) les Cimmériens, peuple indo-européen, durant les VIII<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles avant Jésus-Christ;

b) les Scythes, peuple d'origine iranienne, du VII<sup>e</sup> au II<sup>e</sup> siècles avant Jésus-Christ, ils avaient déjà une civilisation assez avancée;

c) les Sarmates dominant les régions qui s'étendent depuis le Don jusqu'au Danube;

d) les Bastarnes ou les Germains orientaux, qui vivaient durant les deux derniers siècles avant Jésus-Christ aux abords de l'embouchure du Dnieper;

e) les Goths et les Germains de Scandinavie, qui s'installèrent sur le territoire russe 200 ans après Jésus-Christ;

f) les Slaves vinrent ensuite. Il est naturel que cette race, se répandant petit à petit sur un territoire passé d'une main à l'autre, ait subi l'influence du nouveau milieu en se fusionnant avec les autres groupements déjà mentionnés, créant ainsi une synthèse supérieure<sup>8</sup>. Elle n'a pu conserver ni la pureté de son sang ni l'originalité de son caractère. En outre, les Slaves sont des Indo-Européens et ils se sont divisés au cours des siècles en plusieurs nations : les Russes, les Russes-Blancs, les Ukrainiens, les Polonais, les Tchèques, les Slovaques, les Slovènes, les Croates, les Serbes et les Bulgares. Leur langue originale a les caractéristiques des langues indo-européennes (ignis : ogon, deux : dva, trois : tri, domus : dom, etc.).

Le nom « russe », selon M. Tysckievics, signifie l'homme blond ou roux. Cependant, ce même nom désignait jadis aussi les compagnies slaves opérant de concert avec les Russes-Varègues et ensuite les habitants du Haut-Dnieper.

Tandis que la Russie centrale représentait le prolongement de l'Asie, la Russie méridionale était une annexe du monde méditerranéen et iranien qui possédait une civilisation basée sur le matriarchat. (Est-ce pour cette raison que, plus tard, Catherine la Grande gouverna avec tant de succès ce vaste pays ?) Après des invasions asiatiques durant cinq siècles, les Slaves des confins de la Pologne commencèrent

<sup>8</sup> N. LAHOVARY, *Les races de la Russie*, dans *Revue de la Psychologie des Peuples*, Paris, 1947, n° 5, p. 15-16.

à descendre vers les côtes de la mer Noire. Cette migration permettra à la Russie slave d'entrer en contact avec l'empire byzantin<sup>9</sup>.

L'activité des dirigeants russes était marquée par la crainte de la désagrégation de leur vaste pays. On sentait souvent que l'unité territoriale pourrait être compromise par les tendances centrifuges et par l'absence d'un équilibre intérieur. Cette instabilité se manifestait par le déplacement du centre de gravité. Au début, ce fut Kiev, qui se trouvait au centre de la route fluviale Niemen-Vistule-Dnieper, donc entre la Baltique et la mer Noire; durant la deuxième phase, ce centre se déplaça vers Moscou, plus près de l'Asie; pendant la troisième, Pierre le Grand souhaitait ouvrir une fenêtre sur l'Europe : Petrograd; finalement, la Russie des communistes veut souligner son caractère euro-asiatique par le déplacement de la capitale à Moscou et par la création du centre économique du pays au-delà de l'Oural, donc assez près de la frontière sino-russe.

D'après Lahovary, *la révolution communiste a mené au pouvoir les groupes où les éléments fino-sibériens de langue russe et de sang asiatique étaient proportionnellement les plus nombreux*. Elle a dispersé ou exterminé la classe supérieure d'origine occidentale. Le retour à Moscou revêt donc le sens d'une abjuration de l'Occident éloignant la Russie de l'Europe pour la rapprocher à nouveau des origines asiatiques d'une partie de sa population. Puis, l'anéantissement tout au moins politique de la classe supérieure de sang occidental correspond en un certain sens à la révolution xénophobe en Chine, à l'impérialisme japonais, aux mouvements révolutionnaires et anti-européens des Indes et de l'Indochine. Évidemment, cette comparaison n'est que partiellement valable, puisqu'il faut prendre en considération la contribution du mouvement communiste, qui exploite le mécontentement des divers groupes à son profit immédiat. Dans ce dernier mouvement les Juifs, sous des noms russes empruntés (Trotsky, Litvinov, Radek, Zinoviev, Lunatchersky, Kaganovitch, Manuilsky, etc.), jouèrent également un rôle considérable. Ils ont probablement été poussés à la révolte par les persécutions précédentes, qui ont eu lieu

<sup>9</sup> A. BASCHMAKOV, L. NIEDERLE, *Manuel de l'Antiquité slave*; F. LOT, *Les Invasions barbares*, vol. II, Paris, Payot, 1937; PLATONOV, *Histoire de la Russie*, Paris, Payot.

en Russie contre leur race de temps à autre. Quand une délégation des paysans russes reprocha à Lénine le fait que ses collaborateurs intimes aient été recrutés parmi les minorités nationales, le chef révolutionnaire répondit qu'il avait besoin de ce type de collaborateurs, parce que ceux-là n'étaient pas tellement attachés à la tradition et à la terre russes et qu'ils seraient prêts à exécuter n'importe quel ordre. Pour eux, le nombre des victimes ne comptait pas.

La révolte raciale et idéologique sera-t-elle la réponse définitive aux besoins des races et des peuples qui habitent le territoire soviétique ? Avant de répondre nous devons nous rendre compte du caractère particulier de la colonisation russe et aussi de la force que représentent les diverses races soviétiques.

Il est évident que la colonisation inaugurée après l'occupation de territoires souvent vides fut œuvre quasi spontanée, « une création inconsciente due aux souffrances, mais aussi à l'esprit entreprenant d'une avant-garde du peuple russe » (W. Kolarz). En effet, les paysans abandonnèrent leurs « isbas » pour secouer les chaînes de l'autocratie et de la servitude et ils étaient prêts, pour devenir libres, à marcher pieds nus jusqu'au bout du monde. Cette poussée vers une terre nouvelle, née du désespoir, de la famine et de l'oppression, finit par susciter une espèce d'impérialisme du peuple russe. La politique officielle de la Russie et l'impérialisme de l'État russe retardèrent souvent sur l'initiative populaire. La Russie officielle ne fit rien de plus que d'accepter et de légaliser les transformations que le peuple avait créées. Les plus grandes figures mêmes de l'histoire russe, un Ivan le Terrible et un Pierre le Grand, par exemple, ne firent en plusieurs occasions que suivre le sillage de bandes anarchiques de paysans en fuite, les fameux cosaques, qui sans même le savoir, avaient élargi les frontières de la Russie. Les historiens soviétiques, jusqu'en 1935, parurent désavouer la politique impérialiste des tsars, qui était pourtant la sanction et la garantie de la colonisation spontanée du peuple russe. Enfin le régime de Staline finit par réhabiliter entièrement tous les grands tsars impérialistes. Par ce fait, les deux histoires russes se sont réconciliées<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> D. A. TOMASIC, *National Communism and Soviet Strategie*, Washington, D.C., Public Affairs Press.

L'importance de la composition raciale et nationale de l'Union soviétique découle du fait que les peuples non russes représentent presque la moitié de toute la population soviétique et que chacun d'eux vit sur un territoire déterminé. Voici les faits :

Les Russes,	114.000.000	Les Arméniens,	2.787.000
Les Ukrainiens,	36.000.000	Les Géorgiens	2.650.000
Les Russes-Blancs,	7.829.000	Les Litvaniens,	2.326.000
Les Uzbecs,	6.004.000	Les Juifs,	2.268.000
Les Tartares,	4.969.000	Les Moldaves,	2.214.000
Les Cosaques,	3.581.000	Les autres,	19.701.000
Les Azerbaïdjans,	2.929.000		_____
			Total : 207.258.000 <sup>11</sup>

Aujourd'hui pourtant ce nombre d'habitants a augmenté de 12.000.000. La population soviétique se chiffre donc à 220.000.000. Dans le cas d'une élection libre, quel sera le sort de l'Union soviétique ? Les citoyens appartenant aux différentes races et nations, conscients de leur tradition et de leur droit, exprimeront-ils spontanément leur désir de rester au sein de cette Union ? La puissance de la Russie ne serait-elle pas plus réelle si elle était fondée sur un territoire plus restreint et sur une seule nation ?

En d'autres mots, l'Union soviétique conservera-t-elle son étendue, sa population et sa structure actuelle ? Prendra-t-elle en considération que tous les empires coloniaux sont en voie de disparition et que le système de la vie publique se conforme partout à la volonté populaire ? Fera-t-elle un pas vers les adaptations devenues indispensables ou devra-t-elle faire place à une autre Russie qui prendra sur ses épaules cette œuvre historique ? Verrons-nous surgir une Confédération des États démocratique sur le sol actuellement soviétique ou verrons-nous entrer ces États au sein de la Communauté de l'Europe unie ? L'avenir nous répondra.

Milivoj MOSTOVAC,  
professeur à l'Université d'Ottawa.

<sup>11</sup> Ch. W. THAYER, *La Russie*, New-York, Life World Library, 1960.

## *Experiments on Enlargement of the Heart*

---

It would be the understatement of the year, if I simply said that I feel honoured to stand here today.<sup>1</sup> An honour, well deserved may give a great deal of satisfaction. An honour, unmerited, I assure you, gives rise to a mixture of feelings in which a sense of gratitude and a sense of obligation play the main role.

It is certainly a pleasure to express my gratitude. To Father Rector, to Professor Dodson, Chairman of the Professor's Association, and to the Dow Brewery, represented here tonight by Mr. Quinn, for the foundation of the Dow Brewery — University of Ottawa Staff research lecturership. And then, last but not least, to my friends and colleagues who made the choice and selected me to give this first lecture, although I know — as they do — that there are many in this University whose scientific merit far exceeds mine.

*C'est aussi un plaisir d'exprimer ma profonde gratitude pour le choix de mes collègues. Il est facile de dire « merci », mais beaucoup plus difficile de trouver une méthode qui me permettra de m'acquitter de cette obligation. J'ai peur que la seule chose que je puisse faire est d'essayer de donner le meilleur de moi-même. Le meilleur dans mes recherches futures et le meilleur aujourd'hui en expliquant ce que nous avons fait dans le passé. Je dois vous demander la même patience que mes collègues ont pratiquée envers moi, si le résultat de mes efforts ne correspond pas à vos espérances.*

The topic of my work is interesting enough, since it concerns the heart. The interest it has for you is the practical health aspect of the problem. There is probably not a single person in this room who does not have somebody amongst his family or friends who had or has some heart trouble. It is enough to open the daily papers, to read about

<sup>1</sup> Dow Brewery — University of Ottawa Staff Research Lecture for 1964. Lecture delivered in the Academic Hall, March 23, 1964.

heart attacks, high blood pressure, apoplexy, malformations of the heart and so on.

Many advances have been made in the treatment, and in some cases in the cure, of some of these diseases. I think we can deal better with a heart attack today than previously and the advances made by cardiac surgery are spectacular. Heart operations are performed today successfully about which only a decade ago we did not even dare to dream. When I was a medical student there was no such things as a surgical intervention on the heart.

However, if one considers the problem of health, treatment of disease becomes a minor detail. The really far reaching aim is not to treat, not even to cure, but to *prevent*. And this is where research comes in. One can treat, sometimes even cure without a very deep knowledge of what is going on and why our intervention is effective. However, if we ever want to prevent the occurrence of a disease in an organ, we must know every little detail of how f.i. the heart functions, all the biochemical processes going on in the heart, all the things the heart needs for its work, all the factors that can influence its activity and so on. It is the importance of an incredible number of small details that is so difficult to explain. How often my friends tell me : "All right, you know this now. What is the use of this knowledge? Will it help somebody, can you cure something which has been impossible previously?" I am afraid, with very few exceptions, the answer is a categoric *no*. And yet, such work is not only necessary, it is indispensable. Even if experiments are carried out under such conditions that you can justly say : "But for heavens sake, no such thing ever occurs in man", this experiment may be more useful than you would imagine. By observing the function of an organ in impossible conditions, by stretching its response or reserve to the absurd, one may learn more about its function than when observing it simply under more or less normal conditions.

The heart is one of our most interesting organs, about which — for a long time to come — we will not be able to learn enough. Think of this wonderful little bundle of muscle, about 300 g, say 3/4 lb, which contracts and relaxes, contracts and relaxes as long as we live. Or rather, we live as long as it contracts and relaxes, contracts and

relaxes. When it contracts it pushes blood into the arteries. There is a certain pressure in the arteries, the blood pressure, so that the heart has to push blood against this pressure and does considerable amount of work doing it. When it relaxes, it fills up with blood which it will again empty into the arteries. In man, contraction of the heart, called systole, lasts 0.3 seconds and relaxation of the heart, diastole, lasts 0.5 seconds. This means that of the 24 hours of a day, the heart contracts for 9 hours and performs a total of some 10.000 kgM work. If you consider how many circumstances have to be just right to allow the heart to perform this fantastic achievement throughout life, one begins to wonder that things do not go wrong more often.

However, this is only part of the wonders that the heart does and it is not even enough to keep us going. Not only must it keep the blood in circulation by its contraction and relaxation, it must also be able to adapt its activity to the needs of the organism. It must be able to work more when our muscles need more blood, when we run after a bus or play hockey. It can work less when we sit at our desk. It must work harder when the pressure in the arteries is high and it can and does work less when we sleep.

It is commonplace to say that the heart must be able to adapt to changing demands quickly and efficiently. Increased demands that the heart has to cope with, may arise suddenly and temporarily, f.i. during exercise. Other types of increased demands may develop more gradually but may be present permanently. F.i. in a valvular disease, the orifice through which the heart has to eject blood may become narrower. The heart then has to push blood through this narrowing which greatly increases its work at every contraction. Or, the work of the heart becomes permanently increased in hypertension (high blood pressure), when the blood pressure against which the heart has to eject blood is higher. Or again, part of the heart falls out, dies, f.i. in coronary thrombosis (heart attack) because it does not get blood supply. Other, undamaged parts of the heart, have to take over the function, the work, of the damaged area.

As I said, the heart has to adapt to any of these and many other changes quickly and efficiently. What does "adapt" mean? One of the things that happens in the case of a permanently increased demand,

is that the heart enlarges. We speak of cardiac hypertrophy. My research is and was concerned over the past 25 years with the problem of cardiac hypertrophy, trying to answer such questions : Why does the heart enlarge ? What makes it enlarge ? What is necessary for the heart to enlarge ? Is the heart stronger after enlarging than it was before ? In other words, can a large heart do more work than a smaller one ?

Since such questions cannot be studied in man, here — as in every case — research has to start by devising a technique by which the condition one wants to study can be faithfully and repeatedly reproduced in experimental animals.

The first problem is the choice of animals. As a rule the greater the general applicability, the more basic the biological importance of a problem, the farther from man one can go in one's choice. On the other hand, it is evident that the more a problem pertains to human characteristics, not, or hardly shared by other species, the nearer one has to come in one's choice of animals to man. It is evident that studying problems of intelligence, learning and so on, experiments have to be done in monkeys, chimpanzees and, as far as possible, in man.

In the case under discussion, the adaptation of the heart to a permanently increased load, we face a general problem in which the basic principles involved could hardly be different in various species. I chose albino rats for my experiments, because they have a number of advantages over other animals :

(i) They are *inbred* which means that the individual differences are reduced. Generally speaking, differences between two white rats will be less pronounced than differences between two dogs or two cats.

(ii) They are easily *available*.

(iii) The experiments can be repeated in *large number* of animals.

(iv) Physiological processes take place much *faster* in them than in larger animals. This is an important consideration. If I can get cardiac hypertrophy in rats in 5 days, my possibilities of investigating this process are much better than if I have to wait for 2-3 months for its development, as f.i. in dogs.

(v) Rats are *not sensitive to infections*. Operations can be performed under clean but not necessarily sterile conditions. In this way dozens of operations can be done per day which would not be possible if fully sterility had to be observed.

(vi) Rats are small animals, so that relatively *small quantities* of material can be experimented with. For instance, some hormones and drugs which are difficult to obtain in large amounts could not be tried out in large animals, f.i. in dogs, but can well be tried in rats.

Having made the choice of animals, it remains to work out a *method* to produce cardiac enlargement in rats. In man, one condition in which the heart has to face permanently increased demands is a valvular disease when the orifice through which the heart has to eject blood is permanently narrowed. This condition is called stenosis or coarctation. It can occur in man as an inborn malformation, or as a consequence of rheumatic fever, of the venereal disease syphilis, or arteriosclerosis. We mimicked the lesion in animals by closing a silver ring over the aorta, the main artery.

*Making of the silver rings* is in itself quite a time consuming procedure. A small cylinder is chosen of a suitable diameter, generally a hypodermic needle. Silver wire is wound in very tight spirals around the needle. The spiral is then sawed with a very thin blade along the longitudinal axis. In this way a number of individual spirals are obtained. These have to be straightened and opened slightly. Each of them is then picked up and the sharp edges are filed off under magnification. The rings are then ready to be slipped under the aorta and are closed tightly above it.

The size of the rings is so selected that it causes a constriction, a narrowing of the vessel. Like in man, the heart has now to pump through the narrowed vessel, thus it has to work harder and it soon enlarges. Since the left ventricle pumps the blood into the aorta, it is the left ventricle that bears the brunt of the excess work and it is this part of the heart which primarily hypertrophies. In rats, where the process is much faster than in larger animals and man, the enlargement of the heart can be measured in about 2 days and in 5 to 10 days the heart can become 30-50% heavier than it originally was.

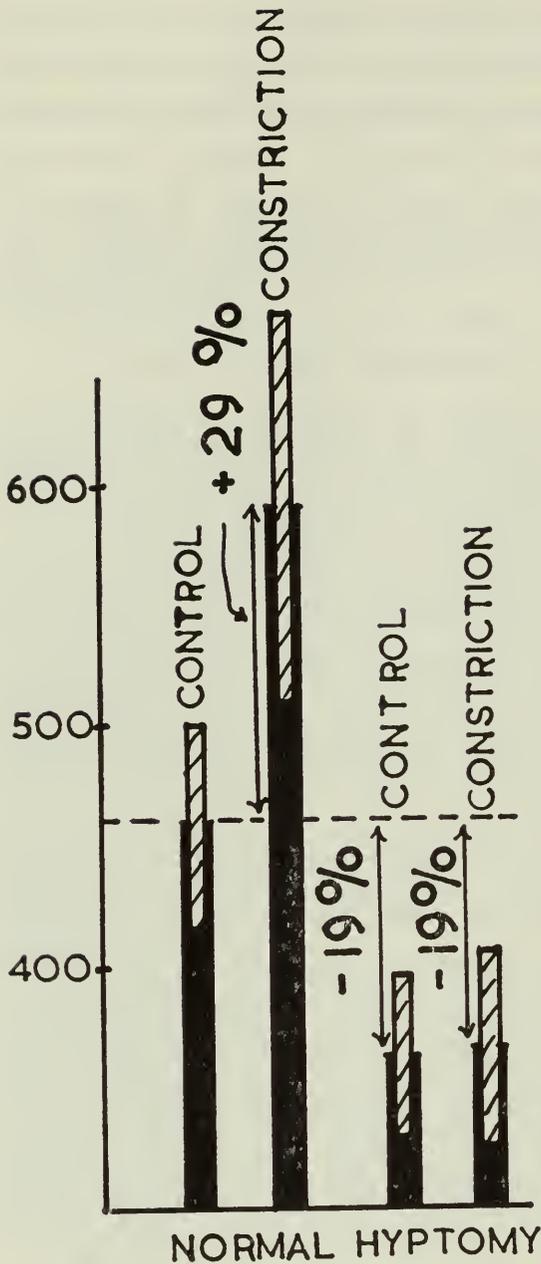


FIGURE 1

In normal rats, the greater the degree of constriction, the greater the enlargement of the heart (Figure 2). In hypophysectomized rats no degree of constriction resulted in cardiac hypertrophy. Constriction in normal rats also lead to an increase in blood pressure. It is evident from physical laws that if a pump pushes fluid into a tube, the pressure in the tube rises if the tube is narrowed and the amount of fluid pushed in by the pump does not change. This is what happens here. The heart enlarges as

It was known for some time that one of our endocrine glands, the pituitary, influences growth. The pituitary sits at the base of the brain, inside the skull, so that a rather tricky operation is needed to remove it. The operation is called *hypophysectomy*. When this is done in animals, they stop growing. The idea occurred to us that the pituitary may have something to do with our process since enlargement of the heart is, in a sense, growth. Therefore, the pituitary was removed from hundreds of rats and their aortæ were constricted. After hypophysectomy, the size of the heart became smaller, i.e. the heart atrophied. Constriction of the aorta which caused in normal rats a very pronounced enlargement of the heart, had no effect after hypophysectomy. Figure 1 shows that a constriction that caused a cardiac weight increase of some 30%, had no effect on the smaller hearts of hypophysectomized rats. In

NORMAL

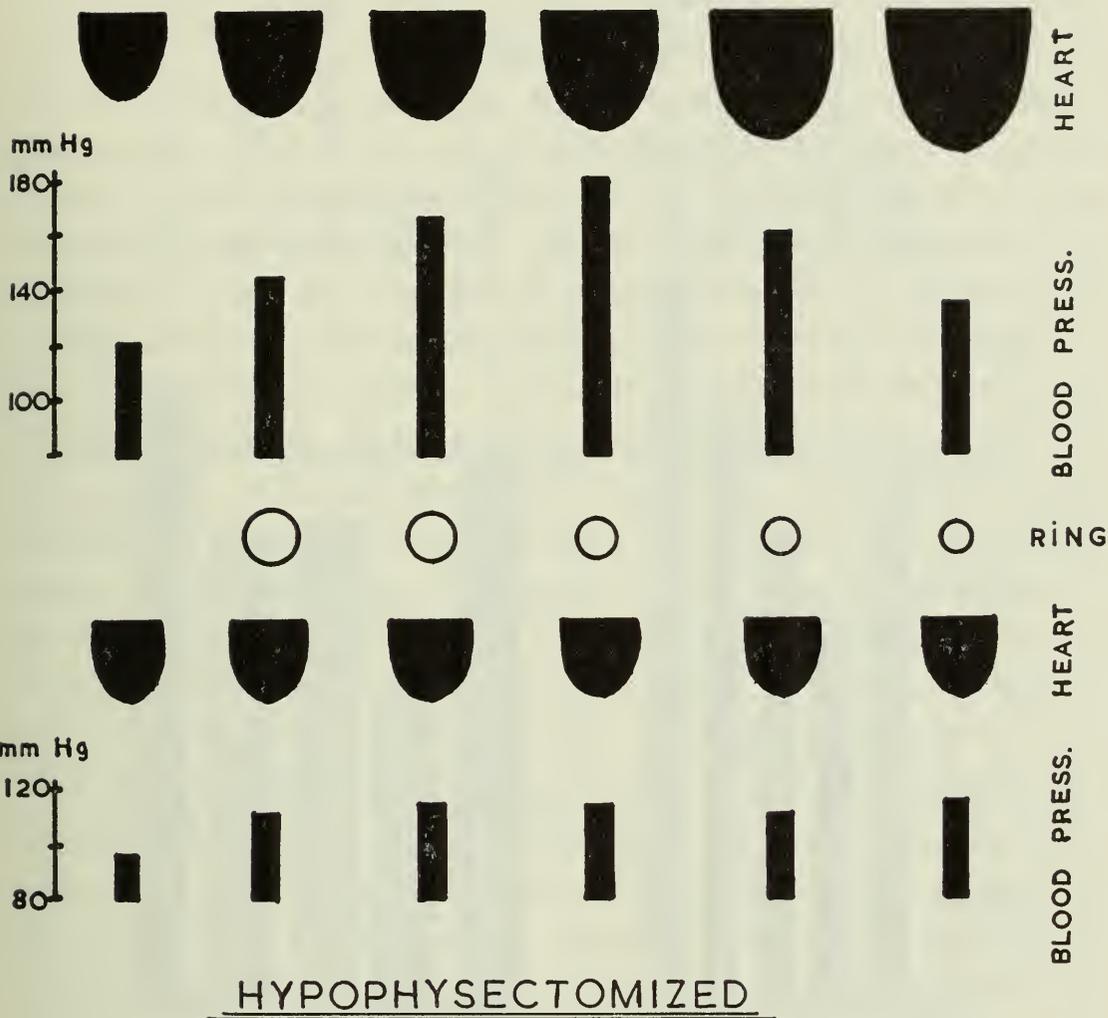


FIGURE 2

constriction increases and pushed into the aorta more or less the same amount of blood. The pressure in the aorta is then higher and higher the more the aorta is constricted. It is evident that there is a limit to what a heart can do and a point is reached when constriction is so great that the heart cannot push the same amount of blood into the vessel, but only less and the blood pressure starts to fall. There seems to be an effort, so to speak, to overcome the constriction and the heart enlarges more and more. In fact, enlargement of the heart can become quite excessive in this stage, yet the blood pressure falls. This is the stage which we call heart failure or cardiac decompensation. As you

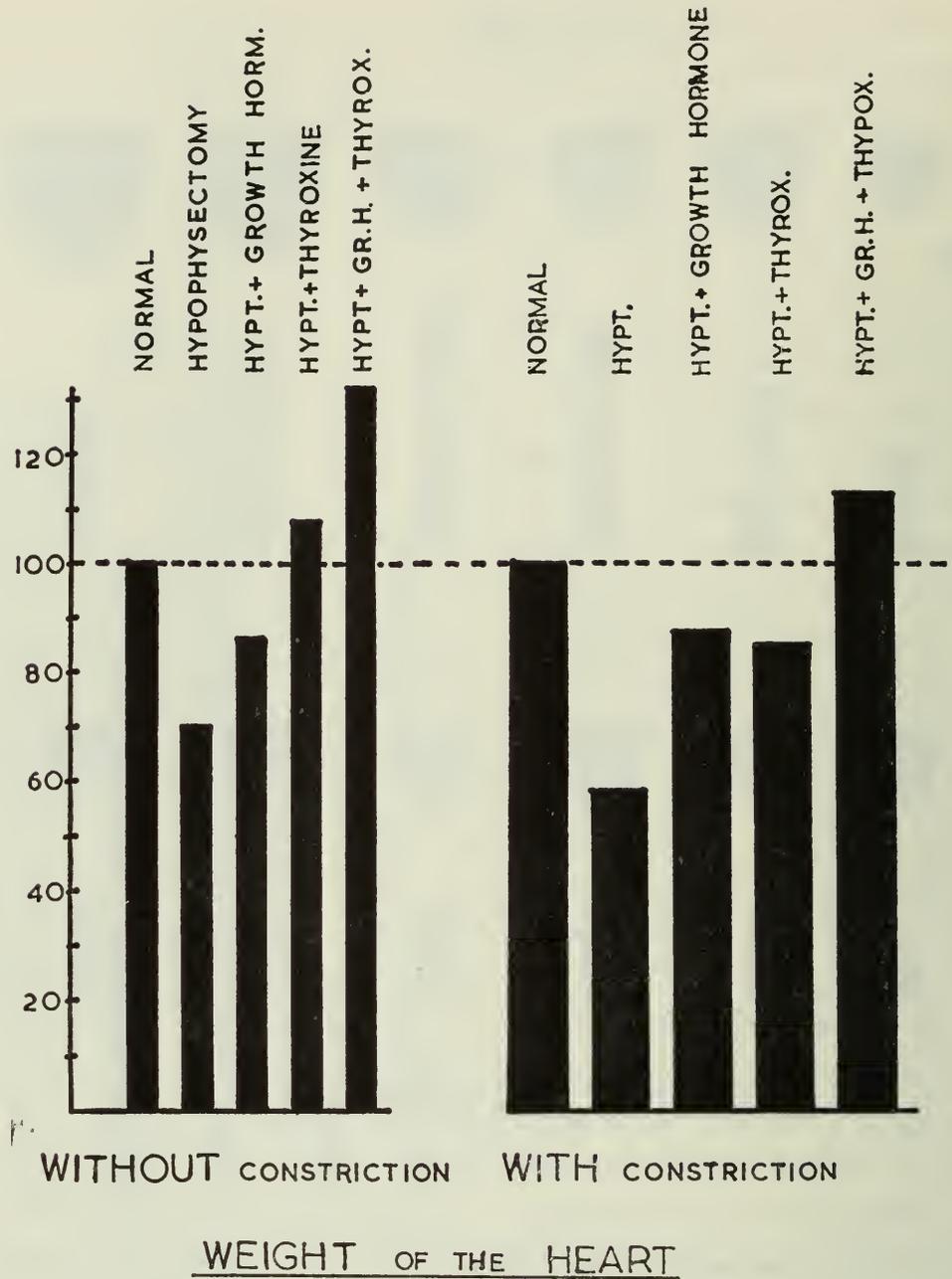


FIGURE 3

see, nothing similar happens in hypophysectomized rats. There is a very small rise in pressure but no further change with increasing constriction.

It seems justified to conclude, therefore, that the pituitary is necessary for the heart to enlarge. The pituitary is a gland which produces a number of substances, hormones. The next problem we

tried to investigate was, *which* of these *hormones* was the necessary missing substance? We removed the pituitary from hundreds of rats and injected them with various pituitary extracts. We then constricted the aortæ of some of these treated rats and observed the changes in the size of the heart, the blood pressure and so on. Figure 3 shows these results. The first group of columns shows the hearts of rats in which the aorta was not constricted and the second group of columns shows the hearts in those rats in whom the aorta had previously been constricted. You can see that if we take the size of the heart of normal rats as 100, then the heart of hypophysectomized rats is smaller, only about 70% of normal. The hearts of hypophysectomized rats treated with growth hormone was somewhat larger, but was still less than normal. If hypophysectomized rats received thyroid-stimulating hormone of the pituitary or thyroxine (the hormone of the thyroid gland), the size of the heart was about normal. And if hypophysectomized rats received both growth hormone and thyroxine, the size of the heart was greater than normal by some 30%. The heart of normal rats enlarges after aortic constriction. This enlarged heart is now taken as 100. Since cardiac hypertrophy does not take place after hypophysectomy, if we compare the size of the hearts of hypophysectomized rats with aortic constriction with similar normal rats, you see that the weight of the heart is only about 60%. If we treat hypophysectomized rats with aortic constriction with growth hormone or thyroxine, the heart is larger than in untreated hypophysectomized rats, but still smaller than in normal rats. On the other hand, if both thyroxine and growth hormone are given together to hypophysectomized rats, the size of the heart after aortic constriction even exceeds that measured in normal rats after aortic constriction. Based on these and similar experiments during the last 10 years in Ottawa, it seems that two hormones are certainly involved in the enlargement of the heart. One is thyroxine, the hormone of the thyroid gland, the secretion of which is governed by the pituitary, and the other is growth hormone produced by the pituitary.

Much remains to be done. We do not know whether both hormones are always necessary and in what amounts? There is some

experimental evidence to indicate that enlargement of the heart can develop in hypophysectomized rats even without growth hormone. But this process is very slow and develops only over a period of many weeks instead of a few days. We know very little about the role of other hormones which may also have an influence on these processes. Even less do we know how these hormones act or which biochemical processes they influence in the heart.

Even if we knew more about the factors controlling the size of the heart, it would only be part of the problem confronting us. I think you will agree that it is just as important, or even more important, to know the performance of these hearts. In other words to know how much work the small hearts of hypophysectomized rats can do, how much normal hearts can do, and how much work the enlarged hearts can do. Also, whether the same hormones that affect the size of the heart also influence its performance.

Again, first a method had to be devised by which such measurements could be made in animals. By a rather complicated way into which I cannot go, we measure the output of the heart, and that is the amount of blood the heart ejects every minute and also calculate the work it performs doing this. Then we load the heart, that is, force it to work more. One method by which this can be achieved is the following: a catheter is introduced into the right side of the heart, very similarly to the way in which catheters can today be introduced into the heart of man during cardiac catheterisation. We connect the end of the catheter to an infusion pump which delivers a given volume of a suitable fluid into the right side of the heart. In this way the fluid which we introduce dilutes the blood and at the same time increases the amount of fluid which the heart receives and has to expel. The right ventricle still receives the blood through the veins which it receives normally and on top of this it also receives the fluid we press in. Both influences, the dilution of the blood and the greater volume, lead to a considerable increase in output and work of the heart. We measure output and work several times while introducing more and more fluid so that at the end of the experiment we have a measure of the maximum output and work that the heart reaches under these conditions.

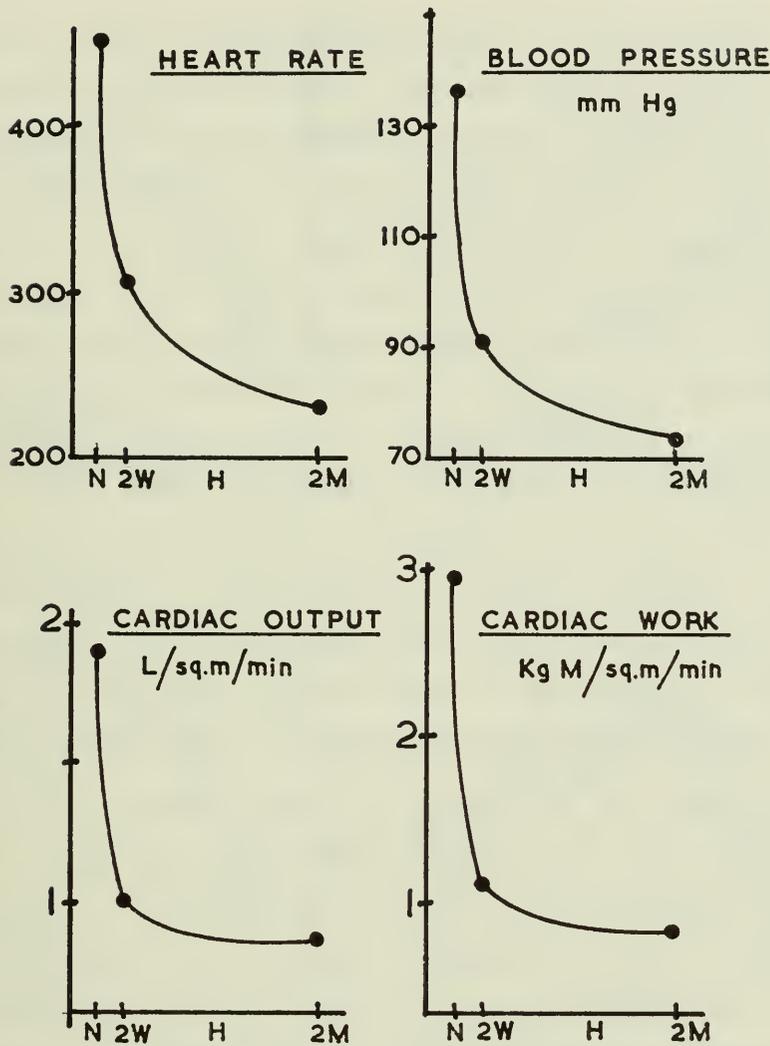


FIGURE 4

First, we made these measurements in hypophysectomized rats to see what happened with the heart and circulation after hypophysectomy? The question has its practical aspects because the pituitary is also removed in man in some diseases. We already know that the size of the heart is diminished. In Figure 4 you see that the heart beats slower in hypophysectomized rats than in normal rats. The heart rate in normal rats is very fast, it beats some 400-450 times per minute compared to our heart rate of about 70 per minute. After

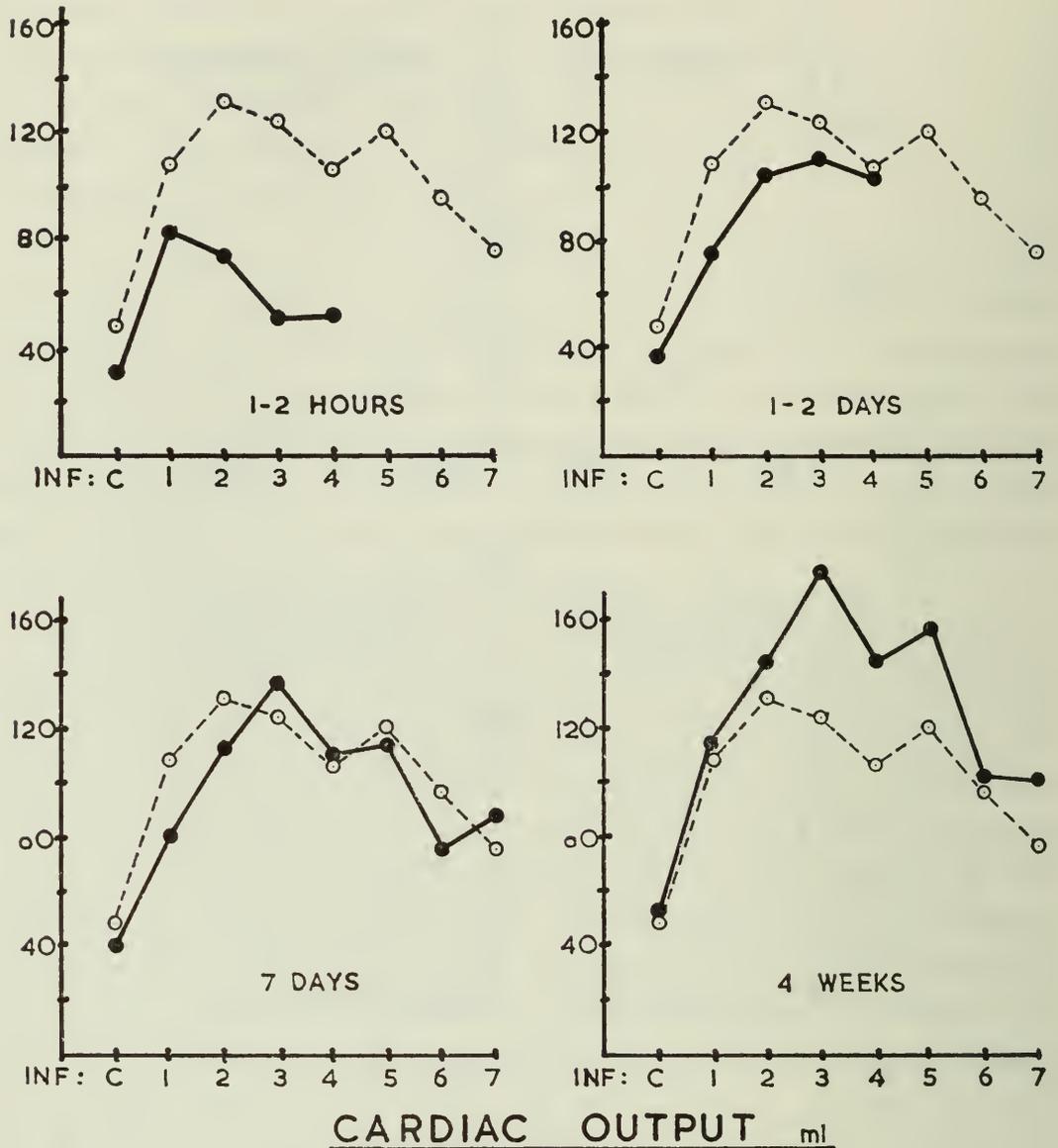


FIGURE 5

hypophysectomy, the heart slows down. Similarly the blood pressure falls after hypophysectomy, the amount of blood the heart pumps per minute (the cardiac output) decreases and so does the work the heart performs while pumping blood. You can also see that the values first fall sharply but then there is less and less change. In rats the lowest

values are reached in about 2-3 months and not much change occurs after that.

Why do all these changes take place? The pituitary is a gland which produces several hormones. Besides those I mentioned, growth hormone and the thyroid-stimulating hormone, it also makes a hormone that governs the function of the adrenals and several that govern the function of the sex glands. It can be expected, therefore, that if the pituitary is removed, several changes take place and that in fact trouble arises in the function of all glands which are governed by the pituitary. Not only does the animal stop growing and its heart does not enlarge but the sexual functions cease and the metabolism of the animal decreases. This latter means that the cells of the body need less oxygen and hence less blood which supplies the oxygen. This information, namely that the cells need less oxygen, is somehow signalled to the heart which will beat more slowly and push out less blood per minute. In other words, cardiac output will decrease. This is what we observed and what you have seen in the previous Figure.

From these considerations we think that the heart puts out so little blood after hypophysectomy because the cells of the body do not need more. In this case, the work of the heart after hypophysectomy is diminished only because no more is needed. Now, if this is so, then the heart should be able to increase its work if the demands are increased. Remember, we can force a normal heart to push out more blood and do more work, by pumping a suitable fluid into the circulation. This is what we did in hypophysectomized rats. As you see in Figure 5, in normal rats the amount of blood the heart can expel in a minute during loading is some three times the amount it expels before loading. The heart of hypophysectomized rats expels less blood than the heart of normal rats, but this smaller amount can still rise considerably during loading. Similarly, the work of the heart rises during such loading in normal as well as in hypophysectomized rats, although the absolute amount of work done by hypophysectomized hearts is less, both before and during loading, than that done by normal hearts.

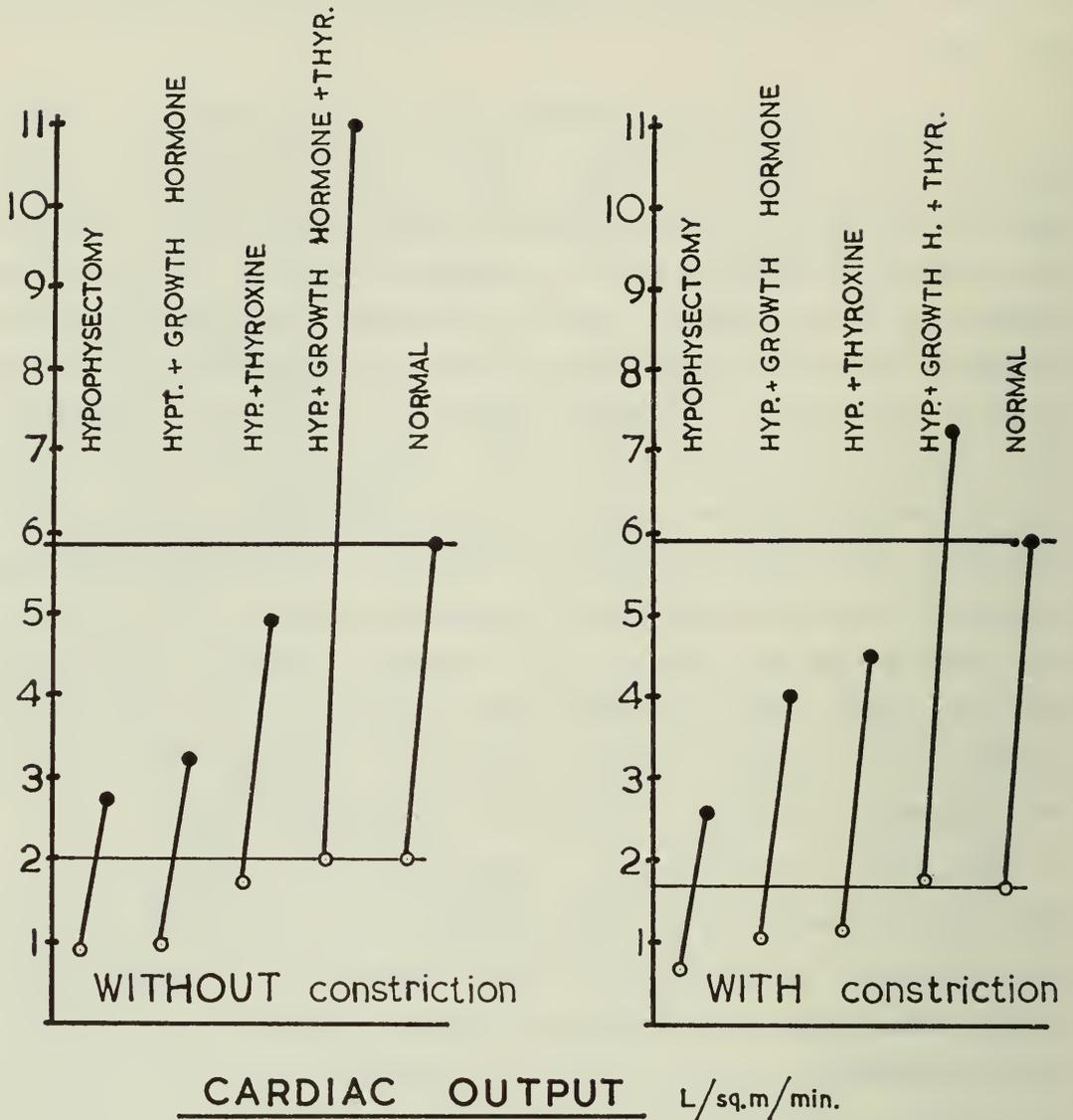


FIGURE 6

Now, what happens when we treat hypophysectomized rats with various hormone preparations? Figure 6 shows cardiac output and work in rats without and in rats with aortic constriction. The resting, pre-infusion values are indicated by the open circles and the maximum values measured during loading by the filled out circles. The lines indicate the normal values and the first points indicate the values in untreated hypophysectomized rats. I only want to point out that the treatment which restored cardiac output and work to normal was treatment of hypophysectomized rats with both growth hormone and

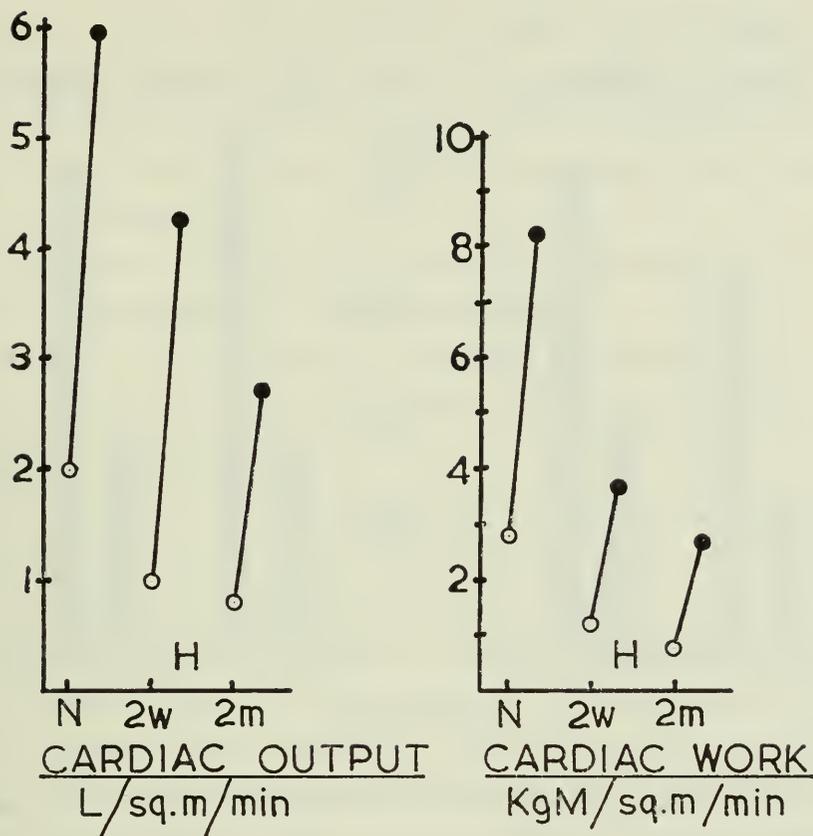


FIGURE 7

thyroxine. With this treatment, the maximum values measured during loading were even higher than those found in normal rats. Remember that this was the treatment that restored the size of the heart to normal and allowed the development of cardiac hypertrophy.

The last problem I would like to mention tonight, is the question of how enlarged, hypertrophic, hearts behave? Can they do more work, in other words, are they stronger than normal hearts? Figure 7 shows such a loading experiment I have mentioned. After measuring the amount of blood that the heart ejects each minute, that is cardiac output under basal conditions, loading is started. You see that output rises, as I mentioned previously, to about 3 times the resting value. You can see that 1-2 hours after aortic constriction, that is at a time when the heart was already faced with a suddenly increased load having to force the blood through a narrowing, the degree to which output can be raised by our loading, is much less than what a normal heart can do. One-two days after constriction, cardiac output rises

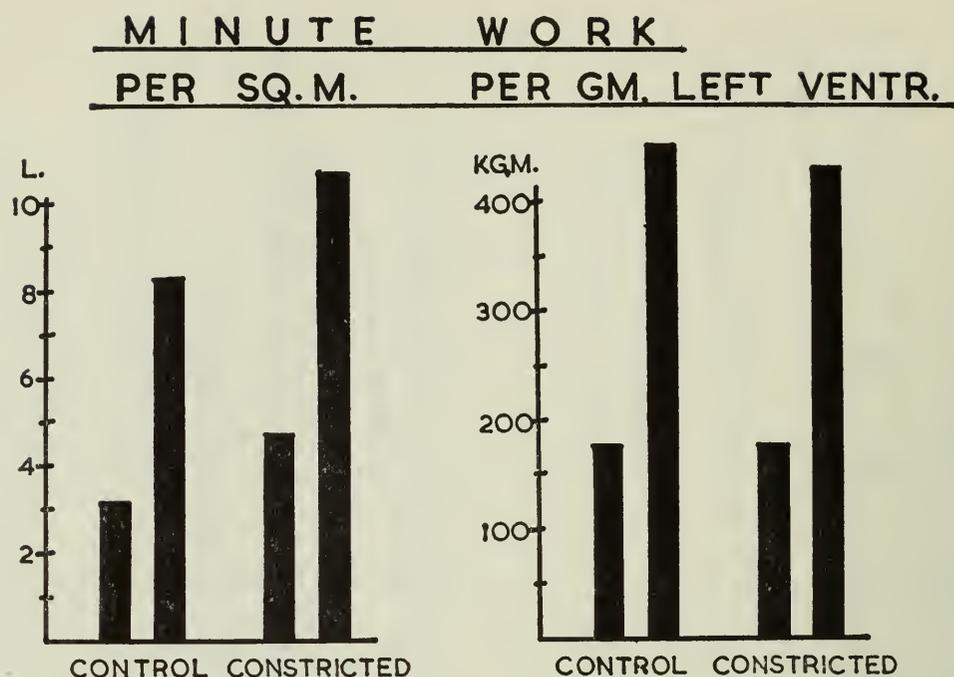


FIGURE 8

almost to the same extent as in normal rats and one week after constriction results after loading are not different in normal rats and in rats with hypertrophic hearts. Four weeks after constriction, the greatly enlarged hearts can put out even more blood during loading than normal hearts do. From the circumstance that hypertrophic hearts can expel as much or even more blood than normal hearts, it does not follow that the heart muscle is stronger. Figure 8 shows you that although enlarged hearts do more work both before and during loading than normal hearts, if the size of the heart is taken into consideration, cardiac muscle per se is not stronger. If work is calculated per unit weight, in this case per g left ventricle, you see that the enlarged heart does *at the best* the same amount of work per g as the normal heart. This shows that some control mechanism must exist which sets the degree of enlargement in such a way that the work of the heart per g weight remains practically unaltered. However, we do not know what this control mechanism is and how it operates. One of the signs of a weakening, failing heart is that its size may increase greatly without a concomittant increase in work. In this case the heart will push out less blood and do less work per g weight than it previously did.

For those of you who are not familiar with biological research, that is carrying out experiments on living organisms, I would like to emphasize that it is relatively easy to make statements on work of several decades but that there are difficulties, many of them unforeseen, involved in such work.

(i) First, some of the preparative steps are very *time consuming*, remember the preparation of the silver rings.

(ii) Some of the *operations* involved, removal of the pituitary, constriction of the aorta, catheterisation of the heart, require a great deal of practice and time.

(iii) The *death rate* of the animals in consequence of some of these procedures is very high so that many more rats have to be operated and treated than will eventually survive.

(iv) One of the really unsurmountable difficulties in this type of work is at present that although some of the hormones are available and are relatively pure, others are still not highly *purified*. This means that only small amounts of material are available and since the material is not uniform, one can get certain effects with one batch that one does not get with another. This is the sort of statement easily made : Preparation so-and-so had no effect. Behind this statement is hidden the circumstance that we might have worked for 3-5 months only to find that the preparation was inactive.

(v) To make the outlined measurements in a single rat takes a full days *work* of four of us.

(vi) *Hundreds* of results have to be collected to be reasonably certain that the differences observed are not due to individual variability but to the conditions and treatment to which the animals were exposed.

For these reasons the work could not have been done without the enthusiastic and competent help of Mrs. Judith Rajhathy, Mrs. Therese Fournier, Mrs. Irene Robineau and Mrs. Aniko Marcsan, to whom I would like to express my gratitude for their excellent work throughout the years.

Although you will realize that I have mentioned only the outlines of part of the work, it is fully justified to put the question : What have we learned so far from these experiments ?

I think the main point is the realisation of the importance of extracardiac factors and influences. In other words, previously we thought that if the strain, the load on the heart is increased, f.i. the heart has to push blood through a constriction, it will enlarge. Today we know that this in itself may not be enough and other factors outside the heart, hormones may have to be present for quick and efficient cardiac enlargement to take place. We start to know a little about the hormones that play a role in these processes. We also know that when in consequence of a mechanical hindrance the heart enlarges, it will do more work than it did previously. The enlargement occurs to the extent that the amount of work done per g weight remains unchanged. Weakening of the heart is indicated by the fact that work done per unit heart weight decreases.

It would be of tremendous importance to know why this weakening happens? Why does a heart fail which, with its increased size, has managed very well for years to maintain the circulation? There is no easy, self evident reason for it. After all, a so called normal heart does a certain amount of work throughout life. If the load is permanently increased, the size of the heart increases. Now, this larger heart will do per g of its weight as much but *not more* than the so called normal heart does per g of its weight. Why then does a normal heart manage, and a hypertrophied heart have a tendency to fail? Then, what does it mean in actual chemical processes that a heart fails? Most of you know that the function of a failing heart can be improved, it can be made stronger, by treating the patient with digitalis. But, if there is a material with which we can help the failing heart, then it failed because previously it was lacking something. Certainly not digitalis which is a drug extracted from plants and not a normal constituent of our body. If we knew in detail everything that happens in the heart as it works, everything it needs to maintain this work, we would be able to provide its requirements and prevent its failure.

So, you see, I am back to where I started: the importance of innumerable small details, the importance of an incredible amount of seemingly unimportant research. There are no shortcut, except the difference in people. Liebig once said that Nature answered all our

questions and our questions were the experiments. First-class scientists are those who can put clearcut questions and, therefore, receive clearcut answers. We, others, ask confused or badly formulated questions and therefore, when Nature answers, we have to put secondary and tertiary questions to clarify our first one. But all of us, first-class, good and not-so-good scientists, add our little bits of detail, our little bits of truth. And, such is the intellectual curiosity of man, we get an enormous amount of satisfaction while collecting our little contribution.

*Rien n'est si vrai de la science que les paroles de Gustave LeBon : « La vérité n'est qu'une étape sur une route qui n'a pas de fin. » Et peut-être rien n'est-il plus enchanteur dans la nature humaine que son habilité à faire face avec intelligence, avec élan, avec enthousiasme à une route qui n'a pas de fin.*

Dr. Margaret BEZNAK,  
Department of Physiology.

## Une éruption surréaliste

---

Le surréalisme, né en France aux environs de 1915, a les apparences d'un courant artistique qui s'exprime essentiellement par la poésie et par la peinture; mais par ses assertions générales et par les postulats sur lesquels il fonde son esthétique, il entre de plain-pied dans le domaine philosophique. C'est sous cet aspect qu'il est étudié dans cet article.

Comme l'écrit R.-M. Albérès, « les surréalistes prétendaient modifier les conditions de la vie tout entière<sup>1</sup> ». Leur théorie de l'homme, exprimée surtout par André Breton, chef et théoricien du groupe, est basée sur l'imagination. Celle-ci est considérée comme l'expression spontanée de la liberté; elle est censée nous replacer « ... dans cet état de naïveté prophétique qui, au-delà de la conscience et du sens, nous apparente à la réalité totale, par des voies plus sûres et plus riches que celles de la perception close et du concept solitaire<sup>2</sup> ». L'univers des images intérieures, spontanément suscitées par la nature ou construites par la matérialisation des « désirs inconscients », s'oppose à la cohérence du monde objectif, celui de la science et de la raison<sup>3</sup>.

L'image subconsciente s'actualise par l'automatisme, c'est-à-dire par le rêve endormi ou éveillé.

Comme le freudisme, auquel il emprunte d'ailleurs son inspiration, le surréalisme ne croit ni à la religion ni à la philosophie; mais il se substitue à toutes deux pour expliquer la vie. Il est une déification de l'homme. Au début, il prit d'ailleurs le nom de « surnaturalisme »; mais pour éviter les équivoques, Guillaume Apollinaire créa celui de « surréalisme<sup>4</sup> ». Dans ses visées de reconstruction du monde selon la spontanéité du subconscient, le surréalisme nie toute la réalité objective.

<sup>1</sup> R.-M. ALBÉRÈS, *L'Aventure intellectuelle du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Editions Albin Michel, nouvelle édition, [1959], p. 182.

<sup>2</sup> Emmanuel MOUNIER, *Traité du Caractère*, Paris, Editions du Seuil, nouvelle édition, [1947], p. 400.

<sup>3</sup> Ferdinand ALQUIÉ, *Philosophie du Surréalisme*, Paris, Flammarion, [1955], p. 214.

<sup>4</sup> Voir Maurice NADEAU, *Histoire du Surréalisme*, Paris, Editions du Seuil, 1945, p. 35.

Aussi, Albert Camus le qualifie-t-il de « révolte absolue, insoumission totale, sabotage en règle, humour et culte de l'absurde <sup>5</sup> ».

Ce courant de révolte a eu, au Canada français, un moment de popularité dont l'influence est encore présente. Il a été une éruption idéologique bruyante dans notre quiétude intellectuelle. Voyons quels ont été, chez nous, ses auteurs, son contenu, son influence et ses critiques.

### I. — SES AUTEURS.

Quelques années après ses origines françaises, le surréalisme apparaît timidement au Canada. Alfred Des Rochers s'y intéresse dès 1923 ou 1924. Ce dernier est alors commis-quincaillier pendant le jour et poète baudelairien et rimbaldiste pendant la nuit. Il reçoit d'Europe une revue avant-gardiste dans laquelle on parle de la révolution surréaliste. *L'Anthologie du XX<sup>e</sup> siècle* de Robert de la Vaissière cite les poèmes nouveaux. Alors, Des Rochers écrit plusieurs onzains dans lesquels il applique les théories surréalistes telles qu'il les comprend. Il en soumet trois à Lucien Parizeau, du journal *L'Ordre*, qui les lui retourne « comme étant ou incompréhensibles ou obscènes <sup>6</sup> ».

En même temps, par des voies différentes et plus rapprochées du mouvement de France, Jean-Aubert Loranger tente lui aussi d'acclimater au pays cette révolution esthétique <sup>7</sup>.

En 1926, le jeune peintre québécois Alfred Pelland s'en va à Paris. Il y fréquente des surréalistes parmi lesquels il aime « les sérieux, les profonds et aussi les folichons », mais « déteste les canulars morbides <sup>8</sup> ». Pendant ce séjour outre-mer, il se lance dans une « libération parfois gaillarde » de ce que son biographe appelle « la pudibonderie de la frileuse Province de Québec » et des « choses de la chair <sup>9</sup> ».

En 1940, un Pelland évolué, émancipé, qui a enlevé le « d » final de son nom, rentre à Montréal. Le directeur de l'École des Beaux-Arts, Charles Maillard, lui rend visite à son atelier et admire ses tableaux

<sup>5</sup> Albert CAMUS, *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, p. 118.

<sup>6</sup> Alfred DES ROCHERS, *La tentation surréaliste*, dans *Liberté*, n<sup>os</sup> 15-16, mai-août 1961, p. 627.

<sup>7</sup> Même article.

<sup>8</sup> Voir Claude JASMIN, *Je suis un sorcier*, dans *La Presse*, Supplément, 14 juillet 1962, p. 1.

<sup>9</sup> Guy ROBERT, *Pelland. Sa vie, son œuvre — his life and his art*, Montréal, Editions du Centre de Psychologie et de Pédagogie, [1963], p. 88.

surréalistes<sup>10</sup>. Il l'invite dans son corps professoral. Désormais, Pellan bataille pour libérer l'art de tout académisme. En février 1948, il fonde *Prisme d'Yeux*, un petit cénacle qui groupe quinze artistes : Louis Archambault, Léon Bellefleur, Jacques de Tonnancour, Albert Dumouchel, Gabriel Filion, Pierre Garneau, Arthur Gladu, Jean Benoît, Lucien Morin, Mimi Parent, Jeanne Rhéaume, Goodridge Roberts, Roland Truchon, Gordon Webber.

Le manifeste de *Prisme d'Yeux* se limite passablement à l'esthétique : « Nous cherchons une peinture libérée de toute contingence de temps et de lieu, d'idéologie restrictive et conçue en dehors de toute ingérence littéraire, politique, philosophique ou autre qui pourrait aduler l'expression et compromettre sa pureté<sup>11</sup>. »

A cette époque, un autre pontife de l'art règne aussi à Montréal : Paul-Émile Borduas, professeur à l'École du Meuble. Celui-ci aurait lu les écrits d'André Breton dès 1937. Il y aurait découvert « les pouvoirs de l'intelligence et de la lucidité poétique<sup>12</sup> ». En 1939, il concourt à la fondation de la Société d'Art contemporain dont les membres sont enthousiasmés par une conférence du père Marie-Alain Couturier, o.p., sur l'art moderne<sup>13</sup>.

D'aucuns attribuent la ferveur surréaliste de Borduas à la vue des peintures de Pellan exposées en 1940. Cela aurait été pour lui la « grande découverte<sup>14</sup> ». Quoi qu'il en soit, Borduas peint, en 1941, son premier tableau non figuratif. Il travaille avec des classes d'enfants qui, dit-il, lui ouvrent « toute large la porte du surréalisme et de l'écriture automatique<sup>15</sup> ».

En 1943, des dissensions éclatent entre les groupes Borduas et Pellan, ce qui entraîne la disparition de la Société d'Art contemporain et déclenche une hostilité progressive entre les deux maîtres. Borduas s'approprie la pensée surréaliste « d'une manière très personnelle », bien qu'il se réclame du courant français et adopte comme lui l'écriture

<sup>10</sup> Claude JASMIN, *Je suis un sorcier*, p. 1.

<sup>11</sup> Voir Guy ROBERT, *Pellan. Sa vie, son œuvre — his life and his art*, p. 48-49.

<sup>12</sup> Claude JASMIN, *Viau parle de Borduas*, dans *La Presse, Supplément*, 30 décembre 1961, p. 5.

<sup>13</sup> Voir même article; aussi : Claude GAUVREAU, *Aragonie et surrationalnel*, dans *La Revue socialiste*, n° 5, printemps 1961, p. 62.

<sup>14</sup> Claude JASMIN, *Je suis un sorcier*, p. 2; aussi : Claude GAUVREAU, *Aragonie et surrationalnel*, p. 63.

<sup>15</sup> *Borduas, 1905-1960*, dans *Le Nouveau Journal*, 13 janvier 1962, p. XII.

automatique dérivée du subconscient. En 1947, le cénacle montréalais expose à la petite galerie du Luxembourg à Paris : on y voit des tableaux de Barbeau, Leduc, Mousseau, Riopelle et d'autres<sup>16</sup>. Cette même année un prospectus du surréalisme annonce qu'une filiale existe au Canada, comme d'ailleurs en dix-sept autres pays<sup>17</sup>.

Au mois d'août 1948, six mois après l'apparition du *Prisme d'Yeux* pellanien, Borduas publie, de concert avec quatorze autres artistes, un manifeste intitulé *Refus global* que Jean-Louis Bédouin citera comme l'un des « travaux importants » consacrés au surréalisme<sup>18</sup>. Le texte, qui couvrirait une dizaine de feuilles in-octavo, est simplement miméographié. Les signataires sont : Magdeleine Arbour, Marcel Barbeau, Bruno Cormier, Claude et Pierre Gauvreau, Muriel Guilbault, Marcelle Ferron-Hamelin, Fernand Leduc, Jean-Paul Mousseau, Maurice Perron, Louise Renaud, Françoise et Jean-Paul Riopelle, Françoise Sullivan<sup>19</sup>.

Le titre du document semble provenir d'une phrase d'André Breton où il est question de « refus total<sup>20</sup> ». La pensée est clairement empruntée aux manifestes parisiens. On y retrouve les idées de Breton. Au point de vue esthétique, le groupe se proclame automatiste et juge la révolution surréaliste comme « la plus totale, la plus profonde jamais survenue au royaume de la littérature et de l'art<sup>21</sup> ». Au point de vue philosophique, le *Refus global* prône « ... un monde totalement différent où l'homme libéré de ses tabous, de ses entraves, de ses mesquineries sociales aurait pu s'épanouir dans toutes les directions grâce à une sensibilité retrouvée<sup>22</sup> ». La publication de cet appel à la révolte ne pouvait plaire aux autorités de l'heure; aussi, le professeur de l'École du Meuble doit-il quitter sa chaire. C'est pour lui le début de pérégrinations qui l'amèneront finalement à Paris et à sa mort.

<sup>16</sup> Voir Claude JASMIN, *Viau parle de Borduas*, p. 5; aussi : *Borduas, 1905-1960*, p. XII.

<sup>17</sup> Jean-Louis BÉDOUIN, *Vingt ans de Surréalisme, 1939-1959*, Paris, Editions Denoël, 1961, p. 101.

<sup>18</sup> Même ouvrage, p. 146.

<sup>19</sup> Voir Paul-Émile BORDUAS, *Refus global*, dans *La Revue socialiste*, n° 4, été 1960, p. 63.

<sup>20</sup> Voir Maurice NADEAU, *Histoire du Surréalisme*, p. 183.

<sup>21</sup> E. GACNON, s.j., *Refus global*, dans *Relations*, octobre 1948, p. 293.

<sup>22</sup> Gilles HÉNAULT, *Profil de Borduas*, dans *Le Nouveau Journal*, 13 janvier 1962, p. I.

Un autre nom prestigieux de la peinture canadienne-française est Jean-Paul Riopelle, l'un des signataires du *Refus global*, un esprit « supérieurement intelligent » qui a « une très grande influence sur le groupe » de Borduas<sup>23</sup>. Bientôt, Riopelle se sépare du maître et son départ est vraisemblablement la cause de la désintégration du cénacle automatiste. Riopelle quitte Montréal et, en mars-avril 1949, « Solution surréaliste » expose, à Paris, ses premières toiles. Là-dessus, Bédouin écrit que « rien, dans les recherches encore fort hésitantes auxquelles il se livre, ne s'impose d'évidence comme surréaliste. Mais sa méthode de travail, qui doit tout à l'automatisme ainsi qu'au hasard, permet de croire à son étroite parenté d'esprit avec le surréalisme<sup>24</sup>. » Riopelle délaisse bientôt les cercles surréalistes parisiens pour poursuivre une carrière indépendante.

Deux autres artistes canadiens-français, Jean Benoît et Mimi Parent, des associés de *Prisme d'Yeux*, vont eux aussi s'établir en France où ils s'attachent au « tableau-objet » et à « l'objet » surréalistes comme au « lieu géométrique de l'érotisme, de l'irrationnel poétique et de la subversion<sup>25</sup> ». Le 2 décembre 1959, en présence d'une centaine de poètes, peintres et écrivains, Jean Benoît, revêtu d'un costume-masque de son invention, préside à « l'exécution du testament de Sade » selon un cérémonial qu'il a lui-même réglé dans les moindres détails; il se marque d'un fer rouge aux lettres de Sade, voulant par ce geste lancer un « défi aux conformismes, défi aux paresse, défi au sommeil, défi à toutes les formes d'inertie, dans la vie comme dans la pensée<sup>26</sup> ».

D'autres adeptes du surréalisme se rencontrent au Canada. Jacques Ferron a fréquenté les gens de l'entourage de Borduas qu'il amenait en auto « voir le prophète<sup>27</sup> ». Jacques Godbout est disciple de Paul Éluard<sup>28</sup>, lequel n'a jamais renié son idéologie surréaliste<sup>29</sup>. Marcel

<sup>23</sup> Claude JASMIN, *Guido Molinari, un anarchiste rangé ?* dans *La Presse*, Supplément, 14 avril 1962, p. 2.

<sup>24</sup> Jean-Louis BÉDOUIN, *Vingt ans de Surréalisme, 1939-1959*, p. 150.

<sup>25</sup> Même ouvrage, p. 289.

<sup>26</sup> Même ouvrage, p. 300. Le hors-texte des pages 312-313 reproduit une photo du costume de Benoît; celui des pages 304-305 montre un « tableau » de Mimi Parent.

<sup>27</sup> Voir Jacques KEABLE, *Jacques Ferron, écrivain, docteur en médecine*, dans *La Presse*, Supplément, 9 juin 1962, p. 2.

<sup>28</sup> Voir R. LÉGARÉ, o.f.m., dans *Culture*, 23 (1962), p. 115.

<sup>29</sup> Voir Ferdinand ALQUIÉ, *Philosophie du Surréalisme*, p. 218-219.

Rioux se dit « ami de Breton qui voulait que la révolution fût totale ou ne soit pas <sup>30</sup> »; il est attiré par cette doctrine qui remet en question « toute la destinée de l'homme »; il trouve « infiniment séduisante » l'idée de réhabiliter la magie <sup>31</sup>. Yves Préfontaine s'appuie sur *L'Amour fou* d'André Breton dans un essai surréaliste où il parle du bonheur et s'oppose aux « stocks de bombes », aux « stocks de haine », aux « stocks de paroles creuses et de traités violés » et aux « stocks de néant <sup>32</sup> ». Maurice Beaulieu louange le peintre Borduas, les poètes Claude Gauvreau et Paul-Marie Lapointe, puis il enchaîne : « Avec les surréalistes canadiens-français, les mots éclatent, les beaux mots de notre maître le passé; et les mots sont capables aujourd'hui de réalités nouvelles, les mots sont capables de significations nouvelles, subversives, et avec des mots (signes), les poètes sont capables d'affranchir les hommes en faisant voir un monde un et total <sup>33</sup>. »

André Breton lui-même est venu sur la scène montréalaise de Radio-Canada en 1961; il y a « exposé son art poétique qui se résume en ces points : abandon complet de tout ce qui est sensible autour de soi; pas de reprise des textes, pas de relecture; révolte à l'égard de la société du temps et réaction contre les opinions courantes <sup>34</sup>... »

## II. — SON CONTENU.

Quels sont les thèmes du surréalisme canadien-français considéré comme un système philosophique ou comme un courant de pensée ? On peut les ramener aux cinq que voici : irréligion, révolution, passion, universalisation, négation.

L'irréligion est l'un des articles fondamentaux du dogme révolutionnaire de Breton. Comme le rappelle Ferdinand Alquié : « Le surréalisme a multiplié les injures contre les prêtres, l'Église et Dieu

<sup>30</sup> Marcel RIOUX, *Le Canada français édition revue et corrigée*, dans *Liberté*, n° 19-20, janvier-février 1962, p. 51.

<sup>31</sup> Le même, *Faut-il réhabiliter la magie ?* dans *Cité Libre*, n° 26, avril 1960, p. 29.

<sup>32</sup> Yves PRÉFONTAINE, *Vivre trop tard et mourir trop tôt*, dans *Liberté*, n° 18, décembre 1961, p. 770.

<sup>33</sup> Maurice BEAULIEU, *La poésie, la vie et nous*, dans *La Revue socialiste*, n° 4, été 1960, p. 32.

<sup>34</sup> Raoul DUCUAY, *Intellectualisme et Surréalisme : Poésie ou snobisme ?* dans *L'Opinion*, octobre 1961, p. 4.

même<sup>35</sup> »; il voit dans l'homme l'unique réalité et rejette toute transcendance, non seulement celle de la société humaine ou du cosmos matériel, mais aussi celle de Dieu<sup>36</sup>.

Le surréalisme montréalais suit ces brisées. Borduas n'avait pas su intégrer son catholicisme familial; les idéologies parisiennes avaient été trop fortes pour sa formation philosophique et religieuse qui était restée superficielle, qu'il n'avait point approfondie. Son tempérament d'artiste, de créateur, tolérait mal des limites, fussent-elles divines. Alors, il s'attaque à la religion de son milieu ethnique. *Refus global* est une diatribe contre notre foi dont il annonce l'éclatement :

Les lectures défendues se répandent. Elles apportent un peu de baume et d'espoir.

Des consciences s'éclairent au contact vivifiant des poètes maudits : des hommes qui, sans être des monstres, osent exprimer haut et net ce que les plus malheureux d'entre nous étouffent tout bas dans la honte de soi et la terreur d'être engloutis vivants. Un peu de lumière se fait à l'exemple de ces hommes qui acceptent les premiers les inquiétudes présentes, si douloureuses, si filles perdues. Les réponses qu'ils apportent ont une autre valeur de trouble, de précision, de fraîcheur que les sempiternelles rengaines proposées au pays du Québec et dans tous les séminaires du globe. [...]

Au diable le goupillon et la tuque ! Mille fois ils extorquèrent ce qu'ils donnèrent jadis.

Par delà le christianisme nous touchons la brûlante fraternité humaine dont il est devenu la porte fermée.

Le règne de la peur multiforme est terminé<sup>37</sup>.

Un autre élément du surréalisme philosophique est la révolution sociale. Albert Camus a fort lucidement exposé cet aspect essentiel des théories de Breton et en a démontré l'absurdité immanente.

Chez nous, *Refus global* a repris cette position subversive.

Notre devoir est simple, déclarent les automatistes borduasiers. Rompre définitivement avec toutes les habitudes de la société, se désolidariser de son esprit utilitaire. Refus d'être sciemment au-dessous de nos possibilités psychiques et physiques. Refus de fermer les yeux sur les vices, les duperies perpétrées sous le couvert du savoir, du service rendu, de la reconnaissance due<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Ferdinand ALQUIÉ, *Philosophie du Surréalisme*, p. 63.

<sup>36</sup> Même ouvrage, p. 163.

<sup>37</sup> Paul-Emile BORDUAS, *Refus global*, dans *La Revue socialiste*, n° 4, été 1960, p. 58.

<sup>38</sup> Même article, p. 61.

Maurice Beaulieu, dans sa causerie de 1960, est encore plus catégorique : il faut dépasser la révolte, il faut « la révolution; non pas réformer, mais en finir avec [...] le capitalisme, le cléricisme, le moralisme, toutes les aliénations <sup>39</sup>... »

Le surréalisme prône, par sa nature même, le libre usage des passions <sup>40</sup> qui sont le dynamisme subconscient de l'écriture automatique. L'artiste qui se livre à l'automatisme « accepte le délire parce que le désir s'y est déjà rendu maître de la représentation, et se laisse tenter par le sadisme, où la pure exigence subjective s'irrite à tel point de l'extériorité et de l'indépendance de l'image aimée qu'elle n'hésite pas à la briser, à la détruire <sup>41</sup> ».

Borduas, dans *Refus global*, écrit aussi : « Nos passions façonnent spontanément, imprévisiblement, nécessairement le futur <sup>42</sup>. » Grâce aux forces de la passion, « ... nous entrevoyons l'homme libéré de ses chaînes inutiles, réaliser dans l'ordre imprévu, nécessaire de la spontanéité, dans l'anarchie resplendissante, la plénitude de ses dons individuels <sup>43</sup> ».

Il est inévitable, en ce contexte, que l'amour passionnel tienne une place importante dans le surréalisme. Selon Gury Robert : « L'érotisme constitue une des grandes valeurs humaines, un des ressorts les plus puissants de l'art. » Il voit, dans les « cataclysmes érotiques » des tableaux de Pellan « une dimension de fraîcheur et de pureté <sup>44</sup> ».

L'internationalisme qui a porté les surréalistes de France dans les sentiers du communisme devient chez nous un rejet du patriotisme. Maurice Beaulieu déclare que quatre ou cinq de nos poètes se sont donné comme mission de faire

... sortir le Canada français de l'archaïsme, de l'inconscience, de l'ignorance, de l'aliénation. Ils dénoncent la démission des hommes (« C'est le courage des hommes qui est démis » : Aimé Césaire, poète martiniquais); ils appartiennent dès maintenant au monde tout court, aux hommes; car ils savent qu'il faut appartenir aux hommes; que sinon nous appartenons

<sup>39</sup> Maurice BEAULIEU, *La poésie, la vie et nous*, p. 32.

<sup>40</sup> Ferdinand ALQUIÉ, *Philosophie du Surréalisme*, p. 211.

<sup>41</sup> Même ouvrage, p. 215.

<sup>42</sup> Paul-Emile BORDUAS, *Refus global*, p. 61.

<sup>43</sup> Même article, p. 63.

<sup>44</sup> Guy ROBERT, *Pellan. Sa vie et son œuvre — his life and his art*, p. 88.

à des hommes d'un certain ordre, et que les hommes d'un certain ordre, ce sont des hommes de désordre.

Quatre ou cinq de nos poètes appartiennent vraiment à une nation (la nation canadienne-française); ils y appartiennent existentiellement [*sic*] : ils appartiennent à tous les hommes; ils tiennent que les hommes se situent au-dessus des nations (cette nation fût-elle la nation canadienne-française); ils ne parlent pas à partir de structures et de mythes nationalistes et culturalistes; ils parlent à partir des situations concrètes qu'ils ont créées en en finissant avec les situations aliénantes du milieu canadien-français traditionnaliste ou de certains milieux littéraires dits avant-gardistes <sup>45</sup>.

Le dernier élément caractéristique de notre surréalisme est la négation. Il nie, dans l'espoir d'atteindre par là la libération intérieure. Jean Éthier-Blais, décrivant l'itinéraire spirituel de Borduas, écrit avec beaucoup de justesse :

Son premier message s'axait sur l'idée de liberté : celle de croire et de clamer sa croyance, quelle qu'elle pût être. La liberté d'être libre, et pas autre chose. C'était certes remplacer un conformisme par un autre, mais ce nouveau conformisme vibrat de tout ce qui le séparait du conformisme de la masse. Entouré de jeunes gens, Borduas s'adressa automatiquement à eux dans les termes faits pour leur plaire. Sa sincérité, comme celle de Hertel, eut au début un côté démagogique. Car, s'il rejette notre milieu bourgeois et clérical, et s'il le fit avec toute la sincérité dont étaient capables son cœur et son intelligence, il offrit à ses disciples, eux-mêmes Canadiens français, une doctrine d'inspiration tout aussi cléricale et bourgeoise, mais à rebours. Il ne pouvait en être autrement; Borduas n'abdiqua jamais le spirituel. Il en affirma la primauté dans son esprit; se rebiffant contre l'un de ses visages, il en accentua un autre. Liberté, conformisme : les deux faces de la même pièce de monnaie. Avant comme après Borduas, être libre, ici, c'est répudier les idées de son milieu pour assumer leurs contraires. C'est trop souvent réfléchir contre; Borduas est, comme beaucoup d'autres, tombé dans ce travers <sup>46</sup>.

### III. — SON INFLUENCE.

L'influence du surréalisme montréalais sur la vie canadienne-française est hors de proportion avec le petit nombre de ses adeptes. Il avait pour lui l'attrait de la nouveauté, de la révolte, de la critique dans laquelle notre individualisme et notre esprit latin, aisément chicanier, se complaisent souverainement. De plus, les surréalistes

<sup>45</sup> Maurice BEAULIEU, *La poésie, la vie et nous*, p. 30.

<sup>46</sup> Jean ÉTHIER-BLAIS, *Epilogue et méditation*, dans *Liberté*, n° 22, avril 1962, p. 261-262.

étaient des artistes travailleurs, convaincus, talentueux. Ils mettaient notre milieu au diapason du pluralisme parisien. Ils ont su utiliser, embrigader même, les moyens d'information : Radio-Canada, l'Office national du Film, les grands quotidiens de la métropole, certaines maisons d'édition, voire les conseils des arts. Cette influence du surréalisme, confondu souvent avec l'art moderne, s'est étendue à la peinture, à la littérature, à la musique, à la pensée, à toute l'atmosphère sociale.

L'importance picturale du surréalisme canadien-français est évidente. C'est chez les peintres que le mouvement est né. Le cénacle proprement surréaliste, adonné à l'écriture automatique, n'a pas fait long feu. Mais une véritable « école » d'artistes est-elle vraiment possible ? Chacun étant, à sa façon originale, un créateur, il devient du coup un théoricien dogmatisant et, s'il passe à l'engagement, un réformateur totalitaire. Son monde personnel lui paraît en effet, d'une façon irrécusable, comme le meilleur, l'unique. Mais il reste que l'influence artistique du groupe pellanien de l'École des Beaux-Arts et du groupe borduasien de l'École du Meuble a été immense.

Dans notre culture, il n'y a pas de secteur, sauf la religion, qui se soit développé avec autant de conviction et de valeur que celui des arts plastiques. Des personnages comme Pellán, Riopelle, Dumouchel, Ferron, ont une réputation internationale. Les peintres ou les graveurs canadiens-français sont remarqués dans les grandes expositions où leur participation est suffisamment organisée. Chez nous, l'éveil artistique de la jeune génération, le renouvellement de l'architecture, de la sculpture, de la décoration, sont dus, de toute évidence, à la vitalité de Pellán ou au zèle de Borduas, en tout cas, au travail, au courage et au talent d'une multitude de leurs disciples, de leurs imitateurs ou de leurs successeurs.

Le surréalisme a laissé des traces également profondes dans notre littérature, qui est devenue, chez beaucoup d'écrivains, une expression exacerbée de révolte ou d'immoralité. Pierre Vadboncœur a, là-dessus, des réflexions fort pénétrantes :

Dans notre culture, écrit-il, la démarche d'un assez grand nombre d'esprits créateurs est indirecte et extrême. Je ne dis pas que cela ne produit pas parfois de résultats valables; je ne fais que constater chez ces artistes ou ces écrivains la nécessité et comme l'instinct de se situer

au départ sur des points extrêmes, de prendre des points de départ vertigineux. Cela arrive certes dans d'autres littératures, mais plus ici qu'ailleurs il semble que ce soit une règle. On a parfois l'impression que si la loi des probabilités se mettait à jouer en leur faveur, autant de révolutions éclateraient dans les dix ans qu'il y a d'individus dans leurs cercles. Assurément, nous devons en particulier l'œuvre de Borduas à une révolution. Mais il se peut par contre qu'une certaine insuffisance soit la raison obscure d'un parti-pris répandu de forcer l'inconnu. Ce qui est surprenant, c'est qu'il y ait par comparaison peu de poètes, par exemple, dont les commencements soient communs et le discours directement humain <sup>47</sup>.

Il ne faudrait pas voir, chez tous les jeunes écrivains, surtout chez les poètes adolescents, des relents de surréalisme. Toutefois, il faut admettre que notre milieu littéraire, encore en formation, subit le poids des *mass media* que la révolte automatiste a conscrits. Le résultat est, chez un bon nombre de nos littérateurs, un excès factice doublé d'un manque de limpidité ou même de sincérité profonde.

Je ne conteste pas, poursuit Pierre Vadboncœur, qu'il soit valable que certains écrivains commencent par une rupture, imitant de la sorte, quoique à leur manière, une descente sidérale comme celle de Lautréamont, ou de Rimbaud, ou de Breton, mais je trouve bizarre que cette préférence pour les procédés ésotériques soit le fait de tant d'écrivains. Je ne parle donc pas des cas exceptionnels. Mais pour la généralité, l'ésotérisme et le parti-pris révolutionnaire font un drôle de symptôme. On se demande ce que dirait l'abondance du cœur si elle existait quelque part parmi les écrivains d'avant-garde. Justement il semble qu'elle n'y existe guère, car le cœur s'exprime avec une immédiateté surprenante et par des signes vite reconnaissables. Surtout, sa présence se manifeste d'une manière qui ne peut être qu'originale et infiniment variée. L'originalité n'exclut pas l'ésotérisme, mais elle exclut l'ésotérisme général. Elle exclut aussi le parti-pris prométhéen <sup>48</sup>.

Notre surréalisme littéraire procède peut-être d'un instinct grégaire d'affirmation de soi ou d'une concession à la mode du jour; mais son extension est considérable.

La musique elle-même a ressenti l'action du surréalisme. François Morel s'est inspiré d'une toile de Borduas, *L'Étoile noire*, pour composer une pièce, portant le même titre, qui a été créée brillamment par l'Orchestre symphonique de Montréal. Au dire d'un critique, cette

<sup>47</sup> Pierre VADBONCŒUR, *A propos de poètes*, dans *Situations*, t. 3, n° 2, mars-avril 1961, p. 79.

<sup>48</sup> Même article, p. 79-80.

œuvre accuse des couleurs « qui ont précisément une relation très directe avec le monde de la peinture qui l'a lointainement inspirée <sup>49</sup> ».

Le surréalisme a introduit ou accru, dans la pensée canadienne-française, un globalisme extrême et une hypercritique impitoyable. Plusieurs jeunes essayistes jouent au réformisme et n'ont que la révolte sous leur plume. Cependant, comme le note Pierre Vallières à propos d'André Major, il arrive que tout cela soit plutôt factice. Sans doute, il peut se faire que la colère et la haine « soient sollicitées par des événements réels, par des injustices concrètes qui collent à la peau et font trop mal. Mais il arrive aussi que la passion devance les faits, va les chercher elle-même, s'en alimente avec complaisance et les interprète de manière à les rendre offensants. La passion se crée elle-même ses obsessions <sup>50</sup>. »

Le père Jacques Cousineau, s.j., découvre une pareille outrance surréaliste, le même extrémisme révolutionnaire dans un ouvrage de Pierre-Elliott Trudeau sur le problème social canadien-français :

... comment l'ignorance du passé et de ses contingences peut-elle aboutir à du positif durable ? On ne bâtit que sur la vérité et sur l'amour, la vérité des faits et l'amour des hommes. Or, je regrette de conclure que, si un sens quelque peu abstrait mais authentique de la justice sociale s'y manifeste, de même qu'en filigrane beaucoup d'idées généreuses, qui ne sont pas en cause ici, l'exposé de T[rudeau] manque de sympathie pour la réalité de chez nous, hommes et institutions, ce qui amène l'incompréhension et explique l'ignorance ; un partisan de la réforme sociale doit d'autant plus être réaliste dans sa méthode d'observation et d'action qu'il tient à réussir, car l'esprit ne transforme la matière sociale que si celle-ci est saisie telle qu'elle est : autrement, le levain tombe à côté de la pâte et se perd <sup>51</sup>.

Le surréalisme a finalement affecté de larges secteurs de notre société d'une façon qu'on pourrait dire essentielle. Pour un bon nombre, c'est toute leur philosophie chrétienne de la vie qui s'est trouvée désaxée. Et rien de valable ne l'a remplacée.

<sup>49</sup> Claude GINGRAS, *Trois scènes de « Salomé » et une création de François Morel*, dans *La Presse*, 14 mars 1962, p. 25.

<sup>50</sup> Pierre VALLIÈRES, « *Cité Libre* » et ma génération, dans *Cité Libre*, n° 59, août-septembre 1963, p. 17.

<sup>51</sup> Jacques COUSINEAU, s.j., *Vue surréaliste de notre histoire sociale*, dans *Relations*, mars 1957, p. 67.

L'exemple personnel de Paul-Émile Borduas est tragique. Tout d'abord, il est déçu par les évolutions morales d'André Breton<sup>52</sup>. Ensuite, il abandonne sa foi religieuse.

Depuis le voyage en Sicile, écrit-il, ma rupture est complète avec le Christianisme. Même le Moyen-Âge, pour lequel je gardais de la sympathie, a sauté. Il ne s'agit plus de s'isoler dans l'objet de notre amour, cathédrale ou femme, d'un univers ressenti hostile et douloureux mais à l'occasion de cet objet de rejoindre la divine impersonnalité — que nous dirions aujourd'hui — cosmique. Un temple grec s'ouvre sur la plaine et prend possession de l'horizon : Plaine et horizon deviennent joyeux. La cathédrale de Chartres s'isole de la terre qui semble pénible. Péguy pour la rejoindre dans tout son sens fit le pèlerinage — à pied — de Paris à Chartres !... Merde !

Vive la « Veuve Joyeuse » (c'est ma voiture grand-sport !).

Vive la terre, vive la mer, vive le ciel et son soleil. Vive la vie<sup>53</sup> !

En lisant ces lignes aujourd'hui, à la lumière des événements subséquents, on peut se demander si Borduas ne crânait point alors et s'il ne ressentait pas déjà au cœur la grande blessure intérieure qui devait l'emporter quelques années plus tard. Dès 1958, il avoue d'ailleurs un certain vide :

Le surréalisme, l'automatisme ont pour moi un sens historique précis. J'en suis maintenant très loin. Ils furent des étapes que j'ai dû franchir. En *expectation* qualifierait mieux l'état présent, où le fruit attendu compte plus que le mouvement qui le produit : restant d'ailleurs toujours le signe-témoin de ce mouvement<sup>54</sup>.

Le surréalisme n'est donc plus, pour Borduas, qu'un souvenir passé, une déception, « un moment de l'aventure spirituelle de l'homme » ; il est devenu un « académisme formel désagréable » ; aussi n'intéresse-t-il plus l'exilé qui conclut : « Bien sûr qu'on peut toujours soutenir que la terre tourne en sens inverse du bon sens ; elle n'en tourne pas moins cependant comme il lui convient<sup>55</sup> ».

Ce rappel au gros bon sens marque certainement, chez l'ancien Canadien français de Saint-Hilaire, une profonde révolution de conscience, un sursaut originel. Mais la catharsis n'a pas abouti. Et l'on peut se demander douloureusement si, dans les dernières toiles de

<sup>52</sup> Paul-Émile BORDUAS, *Lettre à Claude Gauvreau*, New-York, 25 septembre 1954, dans *Liberté*, n° 22, avril 1962, p. 236-237.

<sup>53</sup> Le même au même, Paris, 22 décembre 1956, même endroit, p. 240.

<sup>54</sup> Le même au même, Paris, novembre-décembre 1958, dans *Situations*, t. 3, n° 2, mars-avril 1961, p. 64.

<sup>55</sup> Le même au même, Paris, 21 janvier 1959, dans *Liberté*, n° 22, avril 1962, p. 249.

Borduas, le noir qui envahit progressivement tout l'espace n'est pas un terrible avertissement pour ceux des nôtres qui veulent vivre et qui veulent être heureux.

Un journaliste rapporte, en 1962, que quatorze avant-gardistes des premiers temps : « comédiens, auteurs et peintres du milieu artistique naissant », celui des années '40, ont mis fin à leur vie par le suicide <sup>56</sup>.

A ce triste bilan de faillites totales s'ajoute celui d'un grand nombre de jeunes que la confusion surréaliste a spirituellement et intellectuellement désaxés. Il y a deux ans, un groupe d'adolescents, s'inspirant du *Refus global*, lance à son tour un manifeste : *Refus et dépassement*, qui propose un surhumanisme dont « le vide et la confusion mentale font essentiellement partie », qui « veut projeter la folie dans une œuvre artistique et tenter, grâce à cette projection, de dépasser les limites de l'humain <sup>57</sup> ».

Le résultat social et moral du surréalisme est désastreux. Il détruit les orientations de la foi et les remplace par le néant et par l'angoisse.

#### IV. — SES CRITIQUES.

Le courant surréaliste est pratiquement inconnu du public canadien-français; cependant, l'on peut découvrir à son sujet quelques critiques d'ordre philosophique, esthétique et culturel.

La signification philosophique du surréalisme est scrutée par Gérard Petit dans son ouvrage *L'Art vivant et nous*. L'auteur reproche au mouvement d'André Breton « ... de rejeter toute logique intérieure et extérieure, de chercher la vérité artistique en détruisant la constitution structurelle de l'intelligence, de la volonté et de la sensibilité consciente, ou du moins d'asservir cette sensibilité à ses incidences les plus désintéressées, jaillies du subconscient <sup>58</sup> ».

Les théoriciens surréalistes considèrent, avec Freud, que les forces instinctives sont la partie formelle du psychisme humain; ils nient la réalité ontologique et la responsabilité morale de l'homme; ils sou-

<sup>56</sup> Pierre LUC, *Les petits monstres sacrés*, dans *La Patrie*, 6 décembre 1962, p. 31.

<sup>57</sup> « *Refus et dépassement* » et *le surhumanisme*, Feuille miméographiée, [s.l.s.d.], achetée dans une librairie de Montréal.

<sup>58</sup> Gérard PETIT, *L'Art vivant et nous*, Montréal, Fides, [1946], p. 197.

mettent la vie aux lois inéluctables du déterminisme; ils remplacent l'âme par un inconscient qui est refoulé, actif, bestial, infantile, alogique et sexuel. L'artiste surréaliste, qui jette par-dessus bord la raison et le réel, s'engage dans un monde sauvage où il est victime « d'une véritable obsession d'érotisme et de troubles paranoïaques <sup>59</sup> ».

L'auteur termine cette critique dévastatrice en rappelant que le surréalisme renverse les finalités essentielles des êtres, qu'il introduit l'anarchie dans les puissances humaines : il propose une révolte qui est, au fond, un culte bourgeois de la négation et de la facilité automatique; il répond aux angoisses de l'existence par un négativisme qui contient certains « souffles poétiques » échappés à l'étau de la technique, mais qui aboutit normalement au suicide <sup>60</sup>.

Guy Robert a consacré à l'esthétique surréaliste un article de dix pages. Ce courant lui apparaît comme « une attitude fantaisiste et irrationnelle devant les faits bruts de la vie, un refus d'y voir ce qu'on voit, une volonté d'aller au-delà du concret trivial <sup>61</sup> ». L'artiste surréaliste n'attend pas passivement l'inspiration capricieuse et volage; il la provoque par l'automatisme qui consiste à « transcrire les messages chiffrés du subconscient sans souci ni de contrôle, ni de recherche, ni d'analyse, ni de retouche <sup>62</sup> ». C'est en définitive par le truchement du subconscient que le surréalisme atteint le réel.

D'après Jean Simard, seulement un petit nombre de toiles et de poèmes surréalistes restent valables aujourd'hui.

Aussi, quelques adeptes attardés, cramponnés nostalgiquement au souvenir d'un souvenir, polarisés et comme fossilisés autour des prestiges défunts d'une époque décidément révolue; d'images aussi « démodées », d'une certaine façon, que la faune victorienne qu'elles se piquaient de scandaliser <sup>63</sup>.

Paradoxalement, le critique montréalais qui veut défendre la peinture moderne contre ceux qui y voient « quelque chose de suspect, de pas clair, de probablement malhonnête ou impie », se porte à la défense du surréalisme au moyen de cette anecdote : il s'agit d'une enfant

<sup>59</sup> Même ouvrage, p. 199, 200.

<sup>60</sup> Même ouvrage, p. 206; voir aussi p. 210.

<sup>61</sup> Guy ROBERT, *Surréalisme et automatisme*, dans *Revue dominicaine*, t. 65, I, 1959, p. 211.

<sup>62</sup> Même article, p. 215; voir aussi p. 212.

<sup>63</sup> Jean SIMARD, *Répertoire. Essai*, Montréal, Le Cercle du Livre de France, 1961, p. 101-102.

... que sa mère indignée entraîne hors d'une salle d'exposition d'œuvres surréalistes, où elle était entrée par mégarde.

— C'est joli, dit la fillette.

— C'est de la démente, éclate la mère. Une honte, un scandale !

Et la petite de répondre :

— Non... c'est comme un rêve <sup>64</sup> !

Le courant surréaliste a joué le rôle de catalyseur dans notre éveil culturel. Il garde encore une très forte influence en raison de son accès aux media d'information les plus puissants et les plus populaires. Mais on peut lui reprocher d'être excessif et trop négatif. Gérard Bessette constate que les jeunes d'aujourd'hui ne s'intéressent ni à l'histoire ni aux techniques littéraires. Ils veulent

...repartir à zéro, faire table rase. Sans songer, toutefois, ou sans admettre, que leur attitude ressemble fort à celle des surréalistes français de 1920 ou 1925. Comme s'il s'agissait de tuer ici, au Canada français, un excès d'intellectualisme à la Benda ! Intellectualisme qui, à mon sens, n'a jamais existé au Québec. Ils veulent sauter des étapes en imitant une réaction qui s'imposait peut-être en France vers 1920, mais qui, chez nous, paraît gratuite, fantaisiste parce qu'elle s'attaque à un mal imaginaire <sup>65</sup>.

L'attitude révolutionnaire de certains néo-intellectuels n'apporte rien de valable à la culture que tout le Canada français désire et qu'il tente activement de développer. Elle risque même de faire avorter les plus belles tentatives de progrès.

\* \* \*

Thierry Maulnier reconnaît au surréalisme le mérite d'avoir rendu « son galop sauvage à l'imagination de l'artiste, que l'on avait un peu attachée à la mangeoire de l'art officiel ». Mais André Breton est allé trop loin en substituant l'imaginaire au réel.

L'œuvre d'art n'a pas pour rôle d'exprimer le monde réel; cela c'est le rôle de la vie ordinaire; elle n'a pas pour rôle d'organiser le monde réel; cela c'est le rôle de la science; mais elle n'a pas non plus pour rôle de substituer au monde réel un monde imaginaire. Elle a pour rôle de donner *un sens humain au monde*; peut-être que par une sorte de volonté de compensation au monde réel, l'artiste est un homme organisateur du rêve <sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Même ouvrage, p. 305.

<sup>65</sup> Gérard BESSETTE, *Les Moins de trente ans*, dans *Liberté*, n<sup>os</sup> 15-16, mai-août 1961, p. 641.

<sup>66</sup> Thierry MAULNIER, dans *Débat sur l'art contemporain. Rencontres internationales de Genève, 1948*, Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1948, p. 284.

Au point de vue esthétique, l'erreur du surréalisme est de prendre l'imagination pour source, pour centre et pour but de l'art.

Au point de vue philosophique, sa faute est de nier la réalité, l'ordre, la raison, et de tomber dans le subjectivisme.

Au point de vue moral, il a le tort de nier toute transcendance et Dieu lui-même. Comme l'existentialisme, il fait de l'homme son propre dieu et son propre créateur.

Mais pour cette œuvre angoissante qu'est la vie, il ne recourt pas à l'esprit; il se contente du subconscient, de l'instinct et de la passion.

Germain LESAGE, o.m.i.

## *The Patriarchs of Faith, Hope and Love*

---

The stories of Abraham, Jacob and Joseph had been handed down by word of mouth in Israel for generations. Before their written formulation, these stories went through a process of selection and interpretation, which aimed at setting in the clearest possible light the essential truth of the events through which God worked out His plan in human history. The tradition stories of the patriarchs are more than mere biographies; rather, they articulate the faith of the people of God, they personify the basic relationships of the chosen people to the God that has chosen them. If Abraham is an historical individual, he is also the personification of faith. For the people of God the faith of Abraham stands as a constant reminder that faith establishes them in their most basic relationship to God. St. Paul viewed Abraham in this way when he called him the father of all those who believe in God (Rom. 4 : 16). Jacob, on the other hand, symbolized Israel's consciousness of her own moral shortcomings which played a constant counterpoint to her comforting realization of God's patient forbearance and saving goodness. In Joseph, however, the people of God expressed what they thought the love of God was like. Abraham, Jacob and Joseph thus personify man's basic relationships to God. [Joseph, however, also personifies God's saving covenant love for His people.]

Abraham is the patriarch of faith. The call of Abraham is an event of supreme importance in both Old and New Testament history. Just how the relationship between Abraham and his personal God began, and in what it consisted, remain mysterious. But Genesis leaves no doubt that it was personal and not shared by his kindred (Jos. 24 : 2).

Genesis does not present us with a distillation of the heroic exploits of Abraham, but rather recalls the initiative, the actions and the purpose of God in His choice of Abraham. It is God who passes

judgment on the faith of Abraham, not Abraham. It is God who makes the covenant. The Abraham-God relationship of election, covenant, and responsive faith is not remembered primarily for what *was* but what *is*. The people of God read of themselves in the stories of Abraham. They understand the terms of their own existence, and its essential meaning, in the Abraham-God relationship.

To Abraham is made the promise : "I will make of you a great nation, and I will bless you... and through you all the peoples of the earth shall be blessed." To possess a land, to become a great nation, to be a blessing to all the peoples of the earth is the three-fold promise which runs like a golden thread through the tapestry of the Genesis epic, from Abraham to the conquest.

The divine promise is a challenge to Abraham's faith by the very vagueness with which the goal is indicated and by the magnitude of God's demands which appears in the simple enumeration of what Abraham must voluntarily surrender :

Go from  
     your country and  
     your kindred and  
     your father's house  
         [where ?]  
     to the land *that I will show you* [!]

Abraham's first step must be a gesture of renunciation, of all the support and security normally to be provided by a man's kinsfolk and neighbors. The very essence of this vocation, as of every other, is to trust God (Mt. 10 : 37). The promised destiny, though still vague, is stated with equal emphasis, "I will make your name great". A "great name" was the very achievement which the builders of Babel had ambitioned, "Let us make a name for ourselves" (11 : 4). God now grants that which men had tried to gain by their own resources, but to the man of His choice and on His terms. The greatness of Israel comes from God who is His own best gift to those that believe in Him. Abraham will be the instrument and means of blessing not for himself and his descendants alone, but for "all the peoples of the earth". The promise expresses a certain universalism.

The people of God understand that Abraham's response is their own appropriate response to God's invitation, call and election : "So

Abraham went, as the Lord had told him" (12 : 4). This is the faith which makes possible the fulfillment of God's promise. He is as obedient to the word of God as were the elements at the time of creation.

Abraham's call initiates salvation-history for all mankind. From the story of the creation and Paradise, Genesis constantly narrows down until it concentrates upon the solitary figure of Abraham, the father of the people whom God has chosen for His universal redemptive plan. Coming almost immediately after the Babel story, which presents the total denial of God in the absolute assumption of self-sufficiency and the dark picture of divine judgment on mankind, the story of Abraham's call is like a burst of light that illumines the whole landscape.

In episode after episode Genesis shows how Abraham's faith is severely tested; yet, when everything seems lost, God intervenes. When Abraham was in Egypt, for example, Sarah was in danger of being taken into the pharaoh's harem. Had this mishap befallen the ancestress of Israel, the promise would not have been fulfilled; however, God intervenes because this is against His plans for them. Abraham and Sarah learned that their God was also Lord in Egypt and that He had taken them under His special protection. Again, when it was necessary for Lot and Abraham to part, Lot was given the freedom to choose where to go. The future of Israel depended upon his decision. Providentially, Lot, ancestor of Moab and Ammon, did not choose the Land of Promise. God's promise was thus renewed (13 : 14). The totality of Abraham's response of faith was demanded when God said, "Take your son, your only son Isaac whom you love . . . and offer him there [in the land of Moriah] as a burnt offering [where ?] upon one of the mountains *of which I shall tell you*". It seemed that God was asking him to destroy in faith the only concrete evidence that faith could be fulfilled. Isaac was the only visible hope for the ultimate fulfillment of God's promise. Although Abraham realizes that God has the right to demand this sacrifice, the test to his faith is unimaginable. God is satisfied with his readiness to obey; a ram is substituted.

The near-sacrifice of Isaac is understood by Abraham and the people of God to say that except we be willing to lose our life for God's sake, we shall neither find nor save our life. This total demand of

faith expects a complete, unqualified response of faith, a total commitment, which Isaiah, too, considered as the primary requirement for life as the people of God :

If you will not believe, surely you shall not be established (7 : 9b).  
For thus said the Lord God, the Holy One of Israel,  
"In returning and rest you shall be saved; in quietness and in trust  
shall be your strength." And you would not . . . (30 : 15).

Just as the history of the people of God begins with Abraham, the spiritual life of this people begins with faith. Salvation comes to the man who believes in God's promise and accepts life on His terms. Only in accepting life in this way, can the promise be fulfilled.

Genesis tells us little about Isaac, who seems to be a replica of his father; but it has much to say about his son, Jacob-Israel. Jacob is a most dislikable character. He is treacherous, deceitful, acquisitive, proud and self-centered. The disreputable Jacob tricks his brother Esau out of his birthright and his father's blessing. Although Esau is a magnanimous, forgiving and noble character, God, in His supreme and unfathomable liberty, has made Jacob the object of His special providence. Jacob may cheat his brother and outsmart his father-in-law, Laban. Dishonest as he is, Jacob is still the object of God's loving promise. His morality is independent of God's promise. Jacob's morality is like that of any Middle-Bronze-Age sheik, but God works with him, slowly educating him. God takes men as they are, loving them despite their sins. God hates no man. Because of sin man cannot love God; but nothing, on the other hand, ever prevents God from loving man.

In his dream at Bethel (28 : 10), Jacob, in the time of his despair, meets God who appears to him in this dream and renews the three-fold promise made to Abraham. Jacob hopes in the goodness of God. Assured that God was going with him and would bring him back to the Promised Land, Jacob journeyed to his kinsmen in Haran where, through the providence of God, he acquires great wealth and two wives (Leah and Rachel). Jacob then escapes from Haran.

Although God had formerly appeared to Jacob in a nocturnal dream in his time of despair (at Bethel : Jacob's Ladder); He now appears as a nocturnal visitor in Jacob's prosperity. Jacob wrestles

with the angel until daybreak. He receives the angel's blessing and a new name, "Israel".

The people of God recognize that they are of the same wayward nature of Jacob-Israel. Jacob, too, is more than an individual. He is also a personal symbol of a relationship to God. In Jacob-Israel the people of God remind themselves that their election is neither ethically nor morally merited. Election, the call, God's favor is not theirs because of any intrinsic nobility and goodness of their own, but rather, as it would appear, despite the deviousness of their ways, in the grace and purpose of God. We have no claims on God. We cannot "force His hand" with human efforts. The people of God realize that the righteous man is not he who conforms his conduct to what is right but he whom God recognizes as righteous. It is for him whom God loves to learn to love. Jacob was not chosen because he was righteous. He is righteous because he is chosen. Jacob eventually receives his comeuppance for his sins and becomes a wise and mellow old man.

Jacob expresses the tension between human perversity and divine love. In Jacob the people of God read the shame of their own sinfulness, and the hope offered by God's eternal goodness and saving love. Jacob grew in faith at Bethel, "Surely God is in this place; *and I did not know it*". The history of the people of God, too, is one in which they understand themselves to be supported only by the grace of God, a story of sustained hope and confidence in a beneficent, life-giving Providence communicating His goodness to all. The people of God live in the light of His countenance, humbly realizing that God has not chosen them because of their own qualities or goodness. God's act of saving love is for "His name's sake"; the reason for His choice and deliverance of His people is to be found in God alone. This is the mystery of election and grace. God loved Jacob, and the ground of His love lies solely in His own goodness, not in the lovableness of Jacob. God's love is *agape* for those who have nothing to offer in return, as opposed to *eros* which is based on the attractiveness of the object loved. Mindful of His covenant with Abraham to bless all the nations of the earth, God elects Jacob-Israel not to privilege but to service, to further the saving purpose of God among the nations. God elects Jacob-Israel, not because He has no interest in the rest of

the nations, but because He has a loving concern for "all the earth". Jacob-Israel and the people of God are appointed to be "a kingdom of priests", a kingdom of those set apart to represent God to the world and the needs of the world to God; Israel is to be a dedicated nation, the light of the Gentiles (Isa. 42 : 6). The people of God must understand the nature of God's covenant : "You have seen what I did to the Egyptians, and how I bore you on eagles' wings and brought you unto myself. Now, therefore, if you will obey my voice, and keep my covenant, you shall be a special treasure to me among all people : for all the earth is mine : and you shall be a kingdom of priests for me, and a holy nation" (Exodus 19 : 4-6). The hope of all nations is in Jacob-Israel, in Israel, in the people of God.

Jacob was an individual; he is also the personification of the people of God in the sense that he is a type characteristic of its corporate life. Israel receives its name through Him : he is [Jacob] Israel and Israel is Jacob. He is a symbol of its humble hope. Everything was against Jacob, except the mysterious ways of God which eventually triumph. He was the younger brother in a land where pre-eminence is naturally given to the oldest son. In contrast with Esau, Jacob was the lesser vehicle; yet Jacob bears the promise and the blessing. Pre-eminence is also the lot of Joseph, Gideon, David and Solomon, all younger sons. The mysterious ways of God in electing those who are, humanly speaking, the least eligible finds an echo in Paul :

God chose what is foolish in the world to shame the wise, God chose what is weak in the world to shame the strong. God chose what is low and despised in the world, even things that are not, to bring to nought the things that are, so that no human being might boast in His sight (I Cor. 1 : 27-29).

The people of God are one with Jacob. Throughout the centuries the same God speaks the same message to them as to their patriarch : "Your name shall no longer be called Jacob, but Israel (that is, "He who strives with God" or "God strives"), for you have striven with God and with men, and have prevailed" (Genesis 32 : 28). God is their hope of final victory.

Joseph, Jacob's first and favorite son by Rachel, is a master of dreams, who is sold into slavery by his jealous brothers, becomes a

lord of Egypt who saves the nations in time of famine, leads his brothers to repentance before revealing his identity in a magnanimous act of reconciliation and fulfills his father's last wish by burying his remains in the Promised Land. Joseph was the consolation of his father's old age, only after having been the indirect cause of his broken heart. Jacob had cheated his father in his old age by acquiring the birth right. The law of talion is seen operating when Jacob is cheated by the loss of his favorite son, Joseph.

The Joseph-saga (Gen. 37-50) is a superb setting forth of the biblical doctrine of vicarious suffering, for Joseph, when triumphant, saves his brothers who had cruelly wronged him. Salvation comes through suffering, and God turned the moment of Joseph's apparent destruction to the starting-point of his ascent to glory, from the pit to the throne. The whole story of how God overrides men's evil purposes and out of their misdeeds works their salvation is found in the Joseph-saga and echoed in the passion and death of Christ. The wickedness of Joseph's brothers is overcome by the goodness of Joseph. The act whereby they attempted to destroy him, eventually leads to their salvation in time of famine. Through love, Joseph, as Christ later, destroys his enemies by converting them into his friends, and in this remarkable way shows how the Psalmists' frequent prayer for the destruction of God's enemies is actually accomplished. Love is the way God "destroys" His enemies, when the very crucifixion of the Messiah is turned by divine wisdom into the means of salvation for all mankind.

The Joseph-typology may very well appear in the Marcan passion story : as Joseph the Patriarch bury the old Israel (Gen. 50 : 4-6), so Joseph of Arimathæa bury the new Israel (Mk. 15 : 42). [The NT does not explicitly set forth Joseph as a type of Christ.]

No tension between nature and grace, disbelief and faith is found in Joseph. He suffers patiently when treated with malice because his is the peace of a true friend of God, "Yahweh was with Joseph and was kind to him" (Gen. 39 : 21). Thus God's loving friendship sustains him in prison, and enables him to accept ill-fortune as well as good. There is no wrestling with the deity (Jacob 32). No tensions

between faith and unfaith (Abraham) or sinfulness and grace (Jacob) appear in Joseph, but rather in his brothers.

Joseph's first dream is fulfilled when his brothers, seeking grain in Egypt, bow to him as the sheaths of wheat had done. When Joseph jails them for three days, his brothers begin to repent because their harsh treatment reminds them of their past cruelty to Joseph (42 : 24). Joseph insists on the presence of Benjamin for his own purposes. The old crime against Joseph is still on their consciences when, accused of stealing the silver cup, they throw themselves down in guilt and penance. Joseph leads his brothers to an effective penance and conversion of heart. By re-enacting the first scene [and setting up the very same circumstances] Joseph wishes to see whether his brothers will for a second time abandon the other son of Rachel, their youngest brother, Benjamin, and return home to their father telling him that his son is lost. If they refuse to abandon Benjamin, their moral renewal and penitence will be proven. If their hearts are changed, they are forgiven. This is their judgment in which Joseph identifies himself with Benjamin to test his brothers, just as Christ identifies Himself with the least of men when He comes to judge at the Final Judgment. In each case the judge determines his relationship to the judged by their freely chosen relationship to others. Only when they have shown their love of Benjamin in their refusal to depart without him does Joseph reveal himself as their brother, and restores their friendship.

While his brothers recover from their shock, Joseph (45 : 4 ff.) explains the divine plan behind all these incidents. Despite famine and their sins God has been looking after the family of Jacob-Israel to insure their survival. Salvation is bestowed on the group because of the suffering of one just man. Salvation for both criminal and victim is seen in this amazing insight into Providence.

Joseph is seen as a type of philosopher-king, the ideal of Israel's wisdom teaching. He is the type of the Messiah in whom the people of God believe and hope. With Joseph, the people of God easily make the transition from the historical individual to the corporate personality. Joseph saves his brothers. He is the loving, beneficent ruler who not only cares for the physical needs of his people, feeding them

in famine, but also for their moral rebirth, leading them to a change of heart and reconciliation. In Joseph there is a fulfillment, in a certain sense, of the divine promise to Abraham: "In you all the families of the earth will be blessed" (12 : 3). Against fantastic odds, God preserves his life and brings him to that position in which he is responsible for saving not only the life of the Jacob-Israel group (the people of God), but of the whole world: "Moreover, *all the earth* came to Egypt to Joseph to buy grain, because the famine was severe over all the earth" (41 : 57).

When we read that Joseph is the son whom "Jacob-Israel loved . . . more than any other of his children" (37 : 3), we must recall that the story of Jacob-Israel is the story of Israel and that Joseph is, therefore, the most beloved of all the patriarchs among the people of God. Because the Joseph-saga comes out of Israel's ancient past and was for centuries transmitted orally before its written formulation, there is a strong probability that in the implications of messianism in the Joseph-saga, the germ of the later development of this concept was already given in Israel's early traditions. Perhaps the people of God came to see in Joseph the salvation motif which, after the fall of the nation, was expressed in the Servant of God who embodies the ultimate fulfillment of Israel's covenant hope :

It is too light a thing that you should be my servant to raise up tribes of Jacob and to restore the survivors of Israel; so I will make you a light for the nations, that my salvation may reach to the end of the earth (Isa. 49 : 6).

In any case, Joseph is everything Israel loves most. Joseph is the living personification of covenant love : the gracious, saving love of God for those whom He rules, and the steadfast love of the people of God for their Lord. Because Joseph expresses Israel's concept of the perfect ruler, he also expresses, in human terms, what Israel thinks of its Lord with whom she is bound in the mutual adhesion of covenant love.

God had taken the initiative in establishing the covenant alliance with His people. He has conferred His benefits upon them and requires their loving obedience and undivided loyalty in return for His continued support and protection, "you shall not have other gods besides me" (Ex. 20 : 3). His chosen people bound themselves to

“love, honor and obey” only the Lord. Because the Lord is a Person, His worshippers are bound to a personal response of loyalty, service and devotion that is summed up in love; and because His covenant is with the people as such, individuals are bound in similar loyalty to each other. For example, Deuteronomy 4-11 repeatedly exhorts the people to grateful love toward the divine Benefactor, insisting that the motive underlying the Covenant was not any merit on Israel's part (7 : 7; 9 : 6), nor the Lord's advantage (10 : 14) but simply the overwhelming mystery of His arbitrary love (7 : 8). This is the meaning of Joseph for the people of God.

Today we tend to express our basic relationship to God in terms of faith, hope and love, whereas the men of the Bible preferred to express these same concepts in the concrete terms of a corporate personality. Instead of “I have faith”, they would say “I am a son of Abraham”. Faith, for them, is the way Abraham lived; hope is the way Jacob lived; love is the way Joseph lived.

The living God was the sole source of life and to depart from Him was death. The various aspects of this covenant life which they had received as a gift of God were understood in terms of their patriarchs. Each patriarch lived this life with a personal style of his own that shed new light on man's fundamental relation to God, on his life with God. When the sons of the patriarchs lived in a total commitment of faith in God's promise (Abraham); when they lived in the awareness of their sinfulness, recognizing that the fulfillment of the promise transcended them and depended entirely on the gracious love and power of God (Jacob); when they lived lives of steadfast covenant love of God and solidarity with their brothers (Joseph), they were *incorporated* into the lives of their fathers. They understood their life with God in terms of Abraham, Isaac, Jacob and Joseph. What had been the characteristically personal mark of Abraham's, Jacob's and Joseph's relationship to God, now became the universal hallmark for all the people of God living the same lives of faith, hope and covenant-love. Their father's way of life with God was now *incorporated* and extended among his numerous progeny according to the spirit, if not also the flesh. The patriarchs in this way became truly *corporate* personalities unifying the people of God.

The solidarity of the people of God in their corporate relationship to God through their fathers adumbrates the revelation of our relation to God through Jesus Christ, who is at once a person and a corporate personality. Baptism is an act of incorporation into Christ which initiates the real supernatural union of the faithful in the mystical Body of Christ (Rom. 6 : 3). We are incorporated into Christ the redeemer who is the promise made to Abraham (Gal. 3 : 26-29):

For you are all sons of God by faith in Christ Jesus. All of you who have been baptized into Christ have put on Christ... all of you are one in Christ. Now if you are Christ's, then you are Abraham's seed, heirs to the promise [i.e. made to Abraham].

Thus the Old Testament patriarchs were but dim shadows of the reality to come, for in the humanity and Person of Jesus, God shown and given to His people the Way, the Truth, the Life. We have seen the Wisdom and Glory of God which force us to declare the good news of St. John that "God is love". Our Israelite fathers have prepared us for understanding the profound truth that love, wisdom, life, and truth are ultimately, not mere empty concepts, but are found in a Person : Jesus Christ, the Son of God.

#### SUMMARY.

We hope to have shown the need for understanding how the men of the Bible thought of their patriarchs in order to grasp the significance of both the Old Testament and the context of the New Testament teaching about Jesus as an individual and as Head of the Mystical Body. We have shown how people of God personified their consciousness of their solidarity with their fathers in their basic relation to God.

As proof of this thesis, we began with the fact that Jacob-Israel not only represents an historical person, but what is vastly more important, Israel (the people of God) itself. Therefore, when we read that Joseph was the son whom "Jacob-Israel loved... more than any other of his children" (Genesis 37 : 3), we must employ the same principle : Joseph, too, is not only an historical individual, but the people of God's (Jacob's) idealized, personal representation of what their life of covenant love with God should be. Joseph is everything the people of God (Jacob) love most. Joseph expresses the hunger

of their souls for the idealized fulfillment of covenant love in his perfect obedience and fidelity to God, his redemptive suffering which is turned to the good of his people, his merciful forgiveness, his solidarity with his brothers, the children of Jacob-Israel (the people of God), his providential care for them, feeding them in famine, leading them to repentance, his fulfillment of his father's last wish to be buried in the Promised Land. If we recall that Jacob-Israel is also the people of God, than Joseph is the fulfillment of the people of God's last wish, too; he is their ultimate hope for a Messiah. Thus, in Joseph, the people of God are not only looking back to the meaning of covenant love as expressed in one of their fathers; they are also looking forward to the type of a person who could save them. Joseph is their last wish. Joseph will bring them to eternal repose in the Land of Promise. Joseph *does* bury Jacob-Israel in the Promised Land. But this Joseph only reveals himself to the sons of Israel (people of God) after they have repented of their past wickedness. From Moses to the last of the prophets, John the Baptist, Israel is always being called to repentance. Only when they have been converted from their infidelity, will the Messiah (Joseph) become known to them, reveal himself. Only after reconciliation will Israel's (Jacob) last wish be granted.

Jesus Christ is the fulfillment of Israel's messianic hope. We cannot appreciate our relation to Him fully unless we understand the corporate aspects of this relationship foreshadowed in the Old Testament. Just as the men of the Bible expressed their solidarity with God and one another in terms of Abraham, Isaac, Jacob and Joseph, we *find* the fulfillment of ours in Christ Jesus.

John J. Micheli NAVONE, S.J.,  
Gregorian University, Rome.

## *La catholicité de l'Église centre de perspective du Concile*

---

Dans son petit livre *Regard sur le Concile*, M. Jean Guitton décrit ingénieusement la construction du Concile. Au soubassement, les *conciliabules* rassemblent un matériel hétéroclite provenant de la diversité des hommes qui s'y rencontrent. A mesure que la construction monte, s'opère la *conciliation*, effort des bonnes volontés qui travaillent à composer et à dépasser leurs différences. Le tout s'achève dans le *concile*, œuvre de l'Esprit-Saint. Il ne faut pas mépriser les étages du conciliabule et de la conciliation : le Saint-Esprit utilise ce matériel et anime ces efforts. Les futurs candidats au doctorat et les chercheurs de toutes sortes dresseront l'inventaire de ce matériel et retraceront les lignes emmêlées de la construction pour montrer comment le tout aboutit à une architecture équilibrée et mesurée. Ici nous allons plus simplement regarder cette architecture telle qu'elle s'offre à nous, au moins dans les résultats déjà acquis. Nous essaierons de fixer le point d'où se découvre toute la perspective de l'œuvre. Il se trouve, semble-t-il, dans *l'Église considérée principalement dans ses dimensions de catholicité ou d'universalité*. C'est la propriété qui dilate l'Église aux proportions de l'univers et lui permet d'accueillir en son sein toute la variété multicolore du monde.

### I. — BUT ET PROGRAMME DU CONCILE.

Même parmi ceux qui réclamaient des changements et des réformes, personne n'avait, du moins à ma connaissance, proposé la tenue d'un concile. Il a fallu l'illumination subite et décisive de Jean XXIII pour imaginer et lancer l'entreprise. Il lui assigna un but très beau : rajeunissement intérieur de l'Église, en vue de rendre son visage plus attrayant à ceux du dehors et favoriser ainsi la réunion des chrétiens.

Noble objectif mais programme vague. Pour former celui-ci, appel fut lancé aux évêques et universités catholiques à travers le monde, leur demandant de quels sujets le futur concile devait traiter. Tout y

passa. Même considérablement réduite, cette matière gonflait les quelque cinquante volumineux schémas de la première session.

Le premier résultat de celle-ci fut d'opérer un dépouillement profond et dès lors se dessine plus nettement la constitution d'un programme précis et organique. Il sera centré sur l'Église. Déjà avant l'ouverture des assises conciliaires, on pressentait qu'on y traiterait de l'Église. Les propositions venues des évêques et des universités avaient mis ce sujet de l'avant, on voulait ainsi poursuivre l'œuvre de Vatican I. C'est en ce sens que l'Université d'Ottawa avait répondu. Des articles de revue et des livres dessinaient un mouvement dans la même direction. Tout cela finit par se cristalliser dans une intervention remarquée du cardinal Suenens vers la fin de la première session. Il traçait un plan d'ensemble où l'Église occupait la place centrale; d'une part, l'Église considérée à l'intérieur d'elle-même : son mystère, ses membres, ses structures, sa prière, etc.; d'autre part, l'Église s'adressant au dehors : ses relations avec le monde moderne et sa réponse aux questions actuelles. Telle est la conception qui semble avoir prévalu.

Mais même à l'intérieur de cette conception, il s'est opéré une sorte de mise au point des perspectives. En effet, tout en se fixant sur l'Église, il restait possible d'envisager bien des points de vue, par exemple, sa nature spirituelle, son message évangélique, la qualité surnaturelle de sa vie. Je ne dis pas qu'ils aient été ignorés, loin de là. Il semble cependant que, peut-être pas de propos délibéré, mais non sans une certaine logique interne, on en est venu à mettre particulièrement en relief le caractère d'universalité et de catholicité. En tous cas, cette façon de voir correspond bien à la tournure des travaux et décisions du Concile et aide à les expliquer.

C'est bien l'impression que rapporte du Concile un homme aussi mêlé à sa célébration que le cardinal Giacomo Lercaro, archevêque de Bologne et l'un des quatre modérateurs de l'assemblée conciliaire. Les Pères y ont découvert la catholicité de l'Église, dit-il en substance. Quand je suis arrivé au Concile, j'avais de la catholicité une conception surtout géographique : l'extension de l'Église sur toute la face du globe. Le déroulement du Concile a donné, de cette universalité, encore une autre dimension : une conception en profondeur, l'extension de l'Église

à toutes les valeurs humaines authentiques... Décanté d'éléments qui ne lui sont pas essentiels, le christianisme sera plus facile à diffuser et à assimiler<sup>1</sup>.

Je ne m'attacherai pas à montrer comment cet aspect répond à l'évolution actuelle de l'humanité, au mouvement dit œcuménique et à l'expansion même de l'Église (même s'il reste que cette expansion ne marche pas au rythme de l'augmentation de la population du globe). Une simple comparaison avec Vatican I est assez révélatrice. D'un simple point de vue numérique, en 1870 les Pères conciliaires provenaient en grosse majorité de l'Europe et surtout de l'Italie, de la France et de l'Espagne; en 1963, ils représentent tous les continents, bien que l'absence forcée de l'Église de Chine creuse un vide du côté de l'Asie. D'un point de vue doctrinal, Vatican I, en définissant la primauté du pape, affermissait à tout jamais la pierre d'angle de l'Église, la clé de voûte de son unité. Une unité qui est une merveille de grâce dans un monde disloqué qui cherche à s'unifier. Mais cette unité, fondée sur le pape, n'est pas destinée à lui servir de trône, ne doit pas devenir excessivement centralisatrice; elle doit plutôt être le point de jaillissement, de diffusion, de rayonnement, en même temps que de rassemblement. L'Église est une dans le pape, mais en même temps universelle, c'est-à-dire catholique. Elle s'étend à tout le monde, elle comprend toutes les formes de vie, elle embrasse toutes les races, pour tout ramener au Christ. Dans l'unité il y a la diversité. Vatican II affirmera la diversité, la catholicité, le mouvement de diffusion.

C'est principalement en ce sens que fut compris l'*aggiornamento*, la célèbre expression mise en circulation par Jean XXIII pour signifier le renouvellement de l'Église attendu du Concile. L'Église veut se renouveler pour être invitante à tout le monde. Elle est, et elle doit apparaître comme la mère qui ne pressure pas ses enfants, comme la demeure où tous doivent pouvoir se trouver à l'aise, avec la sécurité d'y trouver le Christ. Or par certains traits l'Église risque d'apparaître comme vieillie et durcie, fermée sur elle-même, étrangère aux soucis et aux peines des hommes, plus maîtresse que mère, plus faiseuse de

<sup>1</sup> Lettre de Rome, dans *Le Droit*, 7 février 1964.

lois qu'éducatrice de la liberté des enfants de Dieu. L'Église veut dépouiller ces traits qui la déparent; elle veut se faire plus accueillante à tous et à tout, sauf au péché, afin que personne n'ait peur d'approcher d'elle pour y trouver le Christ. Voilà en quoi la rénovation de l'Église coïncide avec son ouverture universelle.

Dans la pensée de Jean XXIII et des Pères, l'*aggiornamento* avait une portée surtout pastorale, celle que je viens de dire. Mais l'expansion œcuménique de l'Église va plus loin que le souci immédiat du salut des hommes. Ou plutôt elle situe la destinée éternelle des hommes à l'intérieur d'un mouvement d'envergure plus considérable, littéralement universelle : l'assomption de tout l'univers par l'Église pour le Christ. Je vise ici la « récapitulation » de toutes choses dans le Christ, telle que l'*Épître aux Ephésiens* l'entrevoit. A titre de chef et de tête, le Christ doit mettre son emprise sur tout et tout ramener à lui; tout lui appartient de droit et tout doit finir par lui être soumis.

Tout, c'est-à-dire la création en toutes ses dimensions, son aménagement par l'homme, les techniques, les cultures humaines, l'histoire et son avance. Or c'est par l'Église que cette plénitude du Christ est appelée à remplir l'universalité de la création. Non pas au sens que l'Église abolirait l'ordre profane ou en ferait un simple instrument de l'ordre sacré, un peu selon le régime du moyen âge; ce qui revient à rétrécir l'œcuménicité de l'Église. Mais au sens où, respectant l'autonomie spécifique des êtres, des hommes, des cultures, l'Église les pénètre par en haut d'esprit chrétien et leur communique l'orientation vers leur centre et sommet : Jésus-Christ. Bien que maigrement esquissée, cette perspective découvre les dimensions d'universalité que l'Église est appelée à développer.

## II. — L'ŒUVRE DU CONCILE.

Voyons maintenant l'exécution du programme. Mieux exercés, mieux orientés aussi, les Pères conciliaires étaient à pied d'œuvre le 29 septembre 1963 à l'inauguration de la deuxième session. Ils ont ainsi pu aborder le point capital : le schéma sur l'Église, à la discussion duquel ils ne consacrèrent pas moins de quatre semaines. En voici les points majeurs.

D'abord les Pères ont voulu exprimer l'image de l'Église, telle qu'elle reluit dans l'Écriture, surtout les écrits de saint Paul. Déjà ébauchée avant l'Incarnation du Christ et destinée à vivre éternellement avec lui après son retour glorieux à la fin des temps, l'Église est l'œuvre du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Selon les termes de saint Paul, elle est la maison de Dieu, le temple de l'Esprit, la cité nouvelle, l'épouse et le corps mystique du Christ. A cela les Pères résolurent d'ajouter un second chapitre pour expliquer que cette Église, c'est bien nous, nous tous, le peuple chrétien, composé d'hommes pécheurs, devenus fils de Dieu, peuple rassemblé par Dieu et en marche vers la possession du Royaume.

Dans ce corps et dans ce peuple, il y a diversification d'organes et de fonctions. Le Concile traite de trois catégories principales : la hiérarchie, le laïcat et l'état religieux.

Des membres de la hiérarchie : évêques, prêtres et diacres, les évêques obtiennent la vedette, parce que leur consécration épiscopale est le sacrement de la plénitude du sacerdoce. On insistera sur la collégialité de l'épiscopat (nous y reviendrons plus loin) et sur le ministère épiscopal : l'évêque reçoit des pouvoirs non pour dominer, mais pour servir le peuple chrétien.

Des diacres on se demande s'il est opportun d'en faire un ordre permanent. Les préférences vont vers une réponse affirmative.

Les laïques ! On a abondamment affirmé la dignité et le rôle dans l'Église, du baptisé et du confirmé. Ils y étaient du reste représentés par treize d'entre eux ; et l'un de ceux-ci, M. J. Guitton, a pu affirmer que c'était le concile des laïcs. On ne pourra plus dire que l'Église, c'est une affaire cléricale. L'Église, c'est tout le peuple chrétien. Toujours cette idée de diffusion.

Troisième catégorie : les religieux. Ils sont eux aussi profondément insérés dans la vie de l'Église. Pas une petite chapelle coupée de la masse des fidèles. Non, car tous les chrétiens sont également appelés, en tant que chrétiens, à la perfection de la vie chrétienne, la perfection n'est pas l'apanage des religieux. Tout cela est fortement marqué. Ceci étant dit, on voit mieux ce qui est propre aux religieux : ils s'organisent pour pratiquer ensemble les moyens spéciaux de

sanctification que le Christ a laissés à son Église sous le nom de conseils évangéliques de perfection.

Rapports entre Marie et l'Église. Le plan primitif prévoyait un schéma séparé sur la Vierge Marie. Un texte officiel avait été préparé; deux ou trois autres textes circulaient aussi. Mais c'est une autre tendance qui finit par prévaloir : à une faible majorité, l'assemblée conciliaire préféra ne parler de Marie qu'en fonction de l'Église. Certes pas avec l'idée de rapetisser Marie à la mesure d'un simple membre de l'Église, mais pour rester fidèle au plan qu'on s'était tracé : tout considérer par rapport à l'Église. Au lieu donc d'un schéma séparé sur la Vierge Marie, on préparera et on inclura dans le schéma sur l'Église un nouveau chapitre consacré à l'exposé des rapports profonds qui unissent Marie et l'Église. Il faudra toujours se rappeler que le Concile ne prétend pas présenter un exposé complet de mariologie.

Parallèlement à l'étude du schéma sur l'Église, on procédait à la mise au point et à la votation de la constitution sur la liturgie et du décret sur les moyens de communication. Encore ici c'est la catholicité de l'Église qui inspire la rénovation profonde de la liturgie, plus profonde qu'il ne paraît à première vue, car elle engage consciemment sur la voie d'une évolution beaucoup plus considérable que les premières décisions prises. On veut que la liturgie qui est la prière de l'Église soit la prière de tout le monde. Qu'elle soit donc adaptée et différenciée, adaptée aux différences de temps, de lieux, de races, de langues. Partout la même eucharistie, les mêmes sacrements, le culte du même Dieu, voilà l'unité. Mais, autant que possible, chacun selon ses traditions et son tempérament, selon ses tendances et ses symboles, selon sa langue, voilà la diversité qui aidera à mettre tout le monde à l'aise, à participer à la prière, ainsi qu'à consacrer les cultures humaines en introduisant dans le culte officiel ce qu'elles ont de meilleur.

Il serait facile également de montrer la coïncidence entre l'universalisation de l'Église et la multiplication fantastique des moyens de communication sociale. On comprend que le Concile ait voulu se prononcer sur ce sujet, même si l'exposé n'a pas toute l'envergure désirable.

Après l'Église, on a étudié le schéma sur les évêques et les diocèses. En continuité avec le schéma sur l'Église, on a considéré les évêques comme collectivité d'abord groupée autour du pape. Avant d'être assignés à une portion de l'Église, les évêques forment, avec le pape et sous son autorité, un corps, un « ordo », qui a la responsabilité de l'Église entière. C'est la collégialité épiscopale, un des points les plus discutés au cours de la session, signe qu'il n'est pas assez mûr. Tous reconnaissent une certaine collégialité, la chose est assurée par l'Écriture et la vie de l'Église, témoins les conciles œcuméniques, exercice le plus solennel de la collégialité. Dans les limites de cet accord, il est très profitable de l'affirmer et de la pratiquer : le bien commun de toute l'Église ne peut qu'y gagner, si les évêques en ont le souci au lieu de s'occuper exclusivement de leur diocèse. Les points de désaccord sur ce sujet de la collégialité me semblent pouvoir se ramener à deux : la notion de collègue et l'origine des pouvoirs épiscopaux. Est-ce un véritable collègue, se demandent quelques-uns, que celui dont le président (le pape) possède à lui seul tous les pouvoirs du collègue (vérité définie par Vatican I et que personne ne conteste) ? De plus, bien que l'épiscopat comme tel soit d'institution divine, de qui les évêques qui y sont agrégés tiennent-ils immédiatement leurs pouvoirs ?

On a ensuite parlé de l'évêque dans son diocèse. C'est par l'Église locale que la grande Église nous atteint immédiatement et s'étend dans tous les secteurs d'humanité et tous les recoins de l'univers. L'esprit qui a présidé à ces délibérations, c'est celui de service. L'évêque n'est pas un seigneur ou un administrateur, mais le père et le pasteur de son troupeau. Comment alors expliquer que les évêques aient revendiqué plus de pouvoirs ? Laissons de côté ce qui a pu sembler intérêt trop humain ; par-dessus cela il s'agissait de procéder à une décentralisation. Depuis plusieurs siècles le Saint-Siège, guidé en cela par le souci du bien général de l'Église, avait été amené à se réserver de plus en plus de pouvoirs et à limiter passablement ceux des évêques, car quelle que soit leur origine, l'exercice des pouvoirs épiscopaux reste toujours soumis à l'autorité du pape. Désormais, il semble que le mouvement va s'inverser. Il apparaît nécessaire que l'Église se dilate par une plus grande latitude laissée aux évêques. La chose est déjà manifeste

dans la constitution sur la liturgie. Elle a reçu une autre confirmation dans le geste du saint-père, remettant aux évêques, lors de l'avant-dernière séance de la session, une longue liste d'affaires jusqu'alors réservées au Saint-Siège.

Voilà qui réclame l'établissement des conférences épiscopales, surtout à l'échelle nationale. Elles sont exigées pour la cohérence même du mouvement de décentralisation. Il ne faut pas aboutir à l'émiettement. Il ne faut pas que l'autonomie plus grande dont jouit le chef du diocèse cause une dispersion de forces et des divergences trop considérables d'un diocèse à l'autre. Plus chaque évêque a de pouvoirs, plus il importe qu'il mène une action commune, qu'il adopte une pastorale d'ensemble avec les évêques d'une même région, d'un même pays, d'un même secteur linguistique, d'un même continent. Le souci d'action commune n'est pas neuf dans l'Église, comme le prouvent la tenue plus ou moins périodique des synodes et l'institution patriarcale en Orient. Dorénavant, les conférences épiscopales deviennent une institution permanente, avec réunions fréquentes, cadres précis, pouvoirs étendus. Latitude est laissée à chaque conférence de s'organiser comme elle l'entendra. Seront-elles dotées de l'autorité juridique nécessaire pour imposer les décisions majoritaires à tous leurs membres ? La chose rencontre une forte opposition en des milieux très divers. Si l'on veut un exemple d'un vaste domaine où les conférences épiscopales auront à intervenir, pensons à l'application multiforme des nouvelles dispositions liturgiques. On a expressément laissé beaucoup à l'initiative et à la détermination des autorités locales. C'est dire que l'orientation future de l'Église dépendra dans une plus large mesure de l'action des évêques.

L'œcuménisme a finalement occupé l'attention des Pères pendant les dix derniers jours. Ce sujet entre tout naturellement dans les perspectives que j'esquisse; car l'œcuménisme n'est que le prolongement et l'extension à ceux du dehors des tendances que le Concile manifeste au-dedans de l'Église. Le Concile n'a pas été convoqué en vue d'effectuer ou même de discuter la réunion de toutes les communautés chrétiennes; il n'est pas ce qu'on appelle un Concile d'union. Mais il veut travailler efficacement à préparer les voies de l'union.

C'est là tout le sens du mouvement œcuménique. L'Église entend y collaborer de tout cœur.

Voilà donc l'objet précis de ce dernier schéma sur l'œcuménisme. Il veut dire aux catholiques ce qu'il est possible et impérieux de penser et de faire en vue de favoriser l'union de tous les baptisés dans l'unique Église du Christ.

C'est ici que nous retrouvons les conséquences de la rénovation intérieure de l'Église. Pur miroir du Christ, pur instrument de sa charité, servante de tous, l'Église ne voudrait rien imposer, rien exiger d'autre que ce que le Christ enseigne et prescrit.

M. Jean Guilton a bien marqué cette ouverture dans l'émouvante allocution qu'il prononçait devant toute l'assemblée conciliaire le 3 décembre. En traitant, disait-il, avec les chrétiens non catholiques, il ne faut rien cacher, rien estomper, rien déguiser des vérités que l'Église a définies comme révélées. D'autre part, il faut, avec beaucoup de discernement, mieux expliquer, mieux situer ces vérités, dépasser les formulations plus ou moins variables, les applications plus ou moins contingentes, pour que rien, dans les formules et les contextes d'idées, n'empêche ces vérités de briller à des esprits sincères, mais habitués à évoluer en des cadres de pensée différents.

Les Pères conciliaires ont donc approuvé la substance des trois chapitres qui composent le schéma sur l'œcuménisme; pas de voix vraiment discordante, mais avec des rappels à la prudence et de nombreuses suggestions, l'expression d'un ardent désir de collaborer au travail de la réunion des chrétiens. Pourtant le schéma ne manque pas d'une certaine audace, puisque après avoir établi les principes et la pratique d'un œcuménisme catholique, il va ensuite jusqu'à relever avec louange ce qu'on trouve de bon dans les autres communautés chrétiennes. Avant la session, le père Congar écrivait qu'il ne serait pas loin de voir comme un miracle si ce schéma était substantiellement approuvé.

Dans la même ligne de pensée, l'assemblée conciliaire fut saisie tout à fait à la fin de la session, de deux nouveaux chapitres à ajouter au schéma sur l'œcuménisme, l'un sur les attitudes religieuses que les catholiques doivent avoir à l'égard des Juifs et des autres religions, l'autre sur la liberté religieuse. Bien que le temps manquât d'étudier

ces deux chapitres, l'esprit qu'ils dégagent était celui d'un grand respect pour la liberté du mouvement des consciences vers Dieu.

On pourrait relever d'autres indices de la formation d'un esprit œcuménique chez les membres du Concile. Mais il est permis de s'arrêter ici.

### CONCLUSION.

En finissant, j'ai la très forte impression de n'avoir présenté rien de bien neuf. Peut-être bien est-ce un reflet du Concile ? Appartient-il à un concile d'innover ? Non et oui.

Non, en ce sens que le concile n'invente pas ni les formules doctrinales, ni les décisions disciplinaires. Il n'invente pas, ne crée pas; il fixe, détermine, ratifie, impose ce qui était déjà contenu dans la conscience de l'Église et ce qui était déjà ébauché dans ses orientations vitales.

L'Église ne formule définitivement que les vérités dont elle a fini par prendre conscience. Elle ne donne expression d'autorité qu'aux doctrines qui ont pris une consistance ferme dans sa foi. Elle ne fait pas le passage de l'incertitude à la certitude, mais plutôt de la certitude vécue à la certitude affirmée. Elle impose seulement ce qu'elle a reconnu lui être imposé par la parole de Dieu. A ce point de vue on peut dire que la foi du peuple chrétien, d'une part, et les recherches théologiques, d'autre part, devancent les déclarations conciliaires.

De même pour les décisions disciplinaires ou d'ordre pratique. Non seulement l'appareil juridique ne vient codifier que ce qui est déjà pratiqué; mais, d'une façon plus générale, les orientations pratiques émanant de l'autorité de l'Église, et donc d'un concile, ne font que confirmer, préciser et pousser des mouvements déjà en branle, des tendances déjà ébauchées, des fermentations déjà en agitation. Encore ici la vie devance les structures qu'elle se donne. En ce sens encore le Concile n'a pas tellement inventé.

Un concile innove pourtant. Les mouvements reçoivent un nouvel élan. Les divisions se taisent, les forces s'unissent. Les certitudes affirmées poussent à de nouvelles conquêtes. Si on ne rapporte pas de l'inédit du concile, du concile peut sortir de l'inédit. Ce n'est pas ce qui vient de se faire qui est neuf, c'est ce qui commence à se faire.

Peut-être assistons-nous au début d'une immense et longue phase d'expansion de l'Église. Depuis longtemps, depuis les séparations qui l'ont amputée, l'Église a vécu une phase de concentration (je ne dis pas centralisation, ce qui n'est qu'un phénomène superficiel) : purification, renforcement de la confiance, augmentation de la cohésion interne, prise de conscience de ses richesses spirituelles, méditation théologique du message révélé. Maintenant, ces énergies accumulées peuvent et veulent se répandre en une expansion non seulement missionnaire au sens limité du mot, mais vraiment œcuménique. Verra-t-on dans les années, les siècles à venir une Église capable, grâce à sa forte unité, de se diversifier largement et de s'adapter en des formes inédites ? Transcendant nettement les nations et les cultures, ne sera-t-elle pas capable, en les respectant, de les animer sans confusion, d'implanter en chacune la même vie chrétienne en adaptant, sans syncrétisme, des formes très diverses ?

Mais c'est assez jouer au prophète !

Jacques GERVAIS, o.m.i.,  
Faculté de Théologie.

## Les sonnets de Jean Cassou

---

En 1944, paraissaient dans la clandestinité les *Trente-trois Sonnets composés au Secret* de Jean Noir. A cette époque, Jean Noir — ou Jean Cassou — était plus particulièrement connu comme « essayiste », « critique d'art », auteur de nombreuses préfaces et articles. Maintenant, quelque vingt ans plus tard, Jean Cassou est toujours critique d'art, curateur du Musée d'Art moderne de Paris, mais il est aussi l'auteur d'un assez grand nombre de romans et de plusieurs recueils de poésie : *L'Air de la Séduction* (s.d.), *La Folie d'Amadis et autres poèmes* (1950), *Suite* (1951), *La Rose et le Vin* (1952), *Recueil* (1953) et *Ballades* (1956). Ces différents recueils sont donc postérieurs à la parution des *Trente-trois Sonnets*.

Avant d'analyser les thèmes et la forme de ces sonnets, il serait intéressant de connaître les conditions dans lesquelles ils ont été composés et publiés. La préface de Jean Cassou à la dernière édition du recueil nous a fourni de précieux renseignements; nous nous reporterons aussi à deux lettres de l'auteur dans lesquelles il a bien voulu répondre à quelques questions que nous lui avons posées.

Le 13 décembre 1941, Cassou était arrêté à Toulouse (en zone non occupée) par la police de Vichy pour activité de résistance, enfermé dans la prison militaire de cette ville et mis au secret jusqu'à son jugement. « Dès la première nuit, écrit-il, j'entrepris pour passer le temps, de composer des sonnets dans ma tête, cette forme stricte de prosodie me paraissant le mieux appropriée à un pareil exercice de composition purement cérébral et de mémoire. »

Questionné sur cette expression, le poète explique :

Cérébral ici ne fait allusion qu'au caractère purement intellectuel de mon travail versificateur : tout était tiré *de ma tête* sans aucun secours extérieur; ni celui du crayon, ni celui des influences, distractions, incidences du monde réel (lettre du 5 septembre 1963).

Quelques jours avant sa mise en liberté provisoire — en février de l'année suivante — son avocat avait obtenu qu'il reçoive des livres, un crayon et quelques feuilles de papier. Il put donc transcrire sur le

papier les sonnets déjà composés, c'est-à-dire presque tous. Il devait retourner par la suite dans cette prison pour « purger » le reste de sa peine, mais pendant sa période de liberté provisoire, il avait fait parvenir ses *Trente-trois Sonnets* aux Éditions de Minuit qui les publièrent dans la clandestinité le 15 mai 1944, sous le nom de Jean Noir.

La première édition publique, conforme en tous points à l'édition clandestine, fut publiée quelques mois plus tard, le 20 novembre 1944, par les Éditions de Minuit. Nous y avons relevé une correction au Sonnet XX où nous lisons « vapoureux de destin » au lieu de « vapoureux destin » ; le vers redevient ainsi un alexandrin régulier.

En 1946, les Éditions de la Bâconnière (Neufchâtel) publiaient la troisième édition des sonnets. Le texte est le même que pour la première édition, sauf pour deux corrections : une au Sonnet III où « Alice-Abeilla » devient « Alice-Abeille » et la même correction au Sonnet XX que dans la première édition publique.

Les Éditions de Minuit ont publié une quatrième édition de ce recueil en 1950. Cette édition est accompagnée de trente-trois lithographies de Jean Piaulet. On y trouve aussi deux corrections : au Sonnet III (Alice-Abeille) et au Sonnet X où « Rose d'Alexandrie » n'est pas écrit en italiques.

Dans ces quatre éditions, les sonnets sont précédés d'une très belle préface d'Aragon, signée François la Colère.

La cinquième édition date de 1962, et fut publiée par le *Mercur* de France ; la présentation de François la Colère a été remplacée par une introduction de Jean Cassou. On y trouve trois corrections : au Sonnet III (Alice-Abeille), au Sonnet VIII où « sphinge » devient « sphynges » et au Sonnet XX (vapoureux de destin).

Pour notre travail, nous avons consulté la première édition publique, c'est-à-dire l'édition de novembre 1944.

Dans un commentaire qui suit le recueil *La Rose et le Vin*, Jean Cassou écrivait : « ... la poésie est de l'homme et le poète va dans le courant de l'homme : vers « plus de conscience. » Il nous semble que cette définition pourrait tout particulièrement s'appliquer aux *Trente-trois Sonnets*.

Jean Cassou a toujours aimé la poésie plus que tout autre genre littéraire; mais avant de devenir poète, il faut posséder cette « volonté de faire de la poésie », qui est nécessaire et primordiale. Il savait dès l'abord que « seule la poésie, débarrassée des liens de tous les autres genres littéraires, quelle que soit la splendeur où le génie ait porté ceux-ci, valait finalement le suprême effort ».

Le désir de « faire de la poésie » était toujours présent en lui, mais il fallait encore qu'il soit enfermé dans une cellule, au secret, afin que soient réunies les circonstances les meilleures « qui se puissent trouver pour fournir à un poète une expérience pure et complète de la création poétique ». C'est ainsi que le poète « est reparu en lui », car il n'avait plus, durant ses trois mois de prison préventive au secret, autre chose à faire qu'à « être poète et à exercer sa faculté poétique ». Aussi a-t-il pu connaître l'expérience poétique par excellence.

A première lecture, les *Trente-trois Sonnets* de Jean Cassou ne semblent rien d'autre qu'un moyen d'oublier l'épreuve présente, une échappée vers un autre monde, une rêverie — monologue ou dialogue — dans le passé et l'avenir; rêverie où il y a cependant « beaucoup de réalité » car, écrit Jean Cassou,

... c'est comme cela que je conçois la poésie. Elle est libre, mais elle n'est pas gratuite. Elle est du domaine de l'affectivité — c'est-à-dire de la plus puissante réalité : celle du cœur (lettre du 15 novembre 1963).

Cependant, ces poèmes ne sont véritablement obscurs qu'« au premier moment » car, de cette obscurité, bientôt se dégagent des phrases particulièrement mélodieuses, des images qui flattent la vue, des idées et des thèmes qui nous obligent à prêter une attention toujours croissante. A ce sujet, Jean Cassou nous confie dans sa lettre du 15 novembre 1963 :

Il y a, dans mes sonnets, toutes sortes d'allusions à ma vie : je sais, bien sûr, de quoi il peut s'agir là, encore que bien souvent cela soit, pour moi-même, enveloppé dans une atmosphère confuse, transposée, camouflée. Pour le lecteur le secret est forcément plus épais, la distance plus grande. Il suffit qu'il comprenne que je parle, çà et là, de choses de moi connues et, d'une façon générale, de mon *destin*.

Ce sont donc ces thèmes que nous allons nous efforcer de dégager et d'étudier.

Comme beaucoup de Français enfermés dans les prisons nazies de France et d'Allemagne, Jean Cassou a connu des épreuves physiques

et morales. Mais il ne s'abandonne pas à des plaintes inutiles; l'homme doit avant tout survivre à l'épreuve du secret et c'est pourquoi il s'est réfugié dans la poésie afin de ne pas se laisser entraîner à des méditations stériles.

Certains des *Trente-trois Sonnets* sont tout entiers consacrés à l'emprisonnement et Jean Cassou en fait l'occasion d'un poème et d'un symbole. Dans le premier sonnet, la cellule où il est enfermé est comparée à une barque funéraire, « longue comme le songe » qui l'emporte dans la nuit, « parmi les étoiles ». C'est lui le mort étendu sur le dos au fond de la barque et son « regard horizontal » s'étale au fil de l'aventure. Il pense à se révolter contre ce destin qu'il n'a pas mérité, à renverser dans ses bras « ce fleuve qui murmure », à se dresser « comme une tour qui croule aux bords des sépultures ». Mais il comprend bien vite l'inutilité d'une telle tentative, car il est pris dans ses liens et la seule réaction qui soit encore possible, c'est un cri silencieux qui traverse tout son corps « comme une âme de chien ».

Dans le huitième sonnet, le symbole est différent. La prison est ici un château fantasmagorique :

Il n'y avait que des troncs déchirés  
que couronnaient des vols de corbeaux ivres,  
et le château était couleur de givre,  
ce soir de fer où je m'y présentai.

C'est là qu'il est entré, et c'est là qu'il est retenu prisonnier par des « auteurs fous et cruels ».

Parfois le poème est plus proche de la vie même du prisonnier. Il est là, dans sa cellule, mais les bruits de l'extérieur lui parviennent à travers les barreaux de la fenêtre, et il les comprend, ces bruits lointains de la vie, ces « divinités secrètes » (Sonnet VI). Il entend les trompes d'auto, les cris des enfants à la sortie de l'école, les cloches, toutes les

rumeurs cachées aux plis des épaisseurs muettes.

A travers les ténèbres de sa prison, il essaie de participer à cette vie de tous les jours; cependant il lui faut bientôt regagner sa cellule, et il parle ainsi à tous les êtres chers qu'il sent présents autour de lui :

Laissez-moi maintenant repasser la poterne  
et remonter, portant ces reflets noirs en moi,  
fleurs d'un ciel inversé, astres de ma caverne.

Souvent, ce ne sont pas à ses propres épreuves qu'il pense, mais aux nombreuses épreuves qui ont assailli son pays car

Il s'est passé ici, depuis l'aurore,  
une effrayante histoire, étrange et tendre,  
et que le désespoir seul peut comprendre (Sonnet XVII).

et il supplie les auteurs de ces malheurs de retourner dans leur pays, de nous laisser seuls

devant ces mains et ces ailes inertes,

devant ces morts qui ont souffert et les vivants qui restent.

Il nous faut encore retrouver, à travers les poèmes écrits dans la cellule, les sentiments de l'homme et du poète enfermé « au secret ». Certains de ces sentiments sont d'ailleurs très proches de ceux qui animaient les Français non internés : tristesse, haine, mépris, etc., mais ils sont ici éclairés d'un jour différent à cause des circonstances particulières qui entourent le travail de composition.

Le Sonnet XII exprime en effet autant de tristesse et de mélancolie que le plus mélancolique des *Spleens* de Baudelaire. Par le choix des mots et des sonorités, Cassou a su créer une atmosphère d'immense tristesse dont il ne peut s'évader. Il est enfermé dans sa cellule, en proie aux cauchemars, envahi par

Les songes assidus qui par la main se tiennent  
et de tous mes parcours font un seul chemin noir.

Car il a perdu toutes les libertés qui font la joie de vivre et il sait que son pays souffre les pires affronts. Il s'écrie :

Je ne puis réfléchir qu'illusions et peines  
les astres languissants d'un errant promenoir  
une conjonction d'accords faux qui se traînent  
sans écho ni mesure, aux défauts des miroirs.

Le deuxième vers en particulier traduit cette mélancolie sans nom, ce spleen envahissant, par les sonorités nasales et par la longueur de certains mots.

Cependant le poète se refuse à des cris de colère et de vengeance; il veut répondre à l'insulte par un silence digne et fier, un silence

dont le cri forcené mesure l'étendue  
de l'assouvissement suprême (Sonnet XXXII),

un silence tel que

... le mépris toute digue a rompue  
cœur près de se briser, il ne reste plus  
qu'à mépriser le mépris même.

D'ailleurs son amour de la France le soutient dans ses épreuves, car il l'aime comme une femme, il l'aime avec ses lilas, ses soleils, ses brises qui

viennent caresser les murs des faubourgs (Sonnet XXIII).

Il l'aime, son pays de toits bleus et de chansons grises, de vieilles cours et de belles histoires, mais il souffre d'en être éloigné, et comme le héros de la chanson, son cœur est blessé depuis ce temps des cerises où il a dû le quitter.

Quant à son amour pour Paris, il est très proche de celui qu'exprime un Aragon ou un Éluard dans leurs poèmes de la même époque. Il revoit ses monuments « de sang drapés », « son ciel couleur aile d'avion dans le soleil couchant » (Sonnet XXV) et il pense à elle comme à une femme qu'il aurait aimée

... dans une chambre aux murs de miel  
et d'aube vieille, au plafond bas...

Il pense à ces instants de bonheur comme s'il les vivait encore et il revoit la chambre telle qu'elle était alors :

... les meubles étaient d'acajou. Sur le marbre  
une flûte. Par la vitre plombée, les arbres,  
— des marronniers — dessinaient leur feuillé, très vert.

C'est qu'il aime Paris comme un amant et la séparation lui pèse.

C'est enfin son amour de la vie qui se fait jour dans le Sonnet XVI. Ce poème, composé probablement dans une atmosphère de crainte et de doute, reflète les sentiments du prisonnier qui craint de ne plus jamais sortir des murs de sa prison. Il ne pleure pourtant pas; il ne demande pas grâce; il remercie seulement la vie pour toutes les joies qu'elle lui a apportées, mais il ne peut retenir un sanglot à la pensée de ce qu'il va peut-être quitter :

... Oui, ce sera l'unique fois  
que s'étranglant, nos voix loueront enfin vos voix  
de ne jamais se taire.

Mais il se reprend très vite car il a connu le bonheur de vivre et c'est déjà beaucoup :

Va, brise-toi joyeusement, cœur désolé  
car le plus démuné des mortels sort comblé  
d'avoir aimé la terre,

d'avoir aimé la vie !

L'espoir est d'ailleurs le plus souvent en lui et l'aide à supporter les épreuves du moment. C'est parfois un espoir craintif et qui ose à peine se faire jour, un espoir qui rôde tel « une bête farouche et jamais assouvie » (Sonnet X), une faible lueur qui transparaît au plus sombre de la nuit. Le Sonnet XXVI se termine par ces deux vers :

... c'est au plus dur du mur de fer que s'ouvrent  
comme en des chairs blessées, les portes de la mer,

et le recueil tout entier se termine par une note assez claire d'espoir :

Persiste, et tu seras sauvé ! (Sonnet XXXIII.)

C'est pourquoi nous croyons pouvoir conclure qu'en dépit des difficultés d'interprétation, un certain courant d'espoir circule à travers tous ces poèmes, et nous pensons que Jean Cassou n'a jamais véritablement douté des destinées de son pays, même s'il craignait à certains moments de ne pas être présent au moment de la délivrance.

Mais le poète se réfugie le plus souvent dans la méditation pour oublier les épreuves du moment. A cause de ces méditations, l'homme est sorti de sa cellule peut-être plus grand poète qu'il n'y était entré, car n'est-il pas dit que l'épreuve mûrit l'homme fort, celui qui ne se laisse pas abattre par les circonstances, mais qui, au contraire, réagit, se fortifie, s'élève ?

Certains sonnets de Jean Cassou sont en effet de véritables évasions dans la rêverie, des méditations qui lui permettent d'oublier et de faire « œuvre poétique », des rappels de souvenirs. Nous trouvons une de ces méditations dans le Sonnet X qui fait allusion à un voyage du poète en Espagne avec sa femme :

Rose d'Alexandrie. C'était une chanson  
qu'étoilaient et striaient les fusées de la plage.

Cette chanson, nous confie Jean Cassou, est une ravissante chanson espagnole : *Rosa de Alexandria*... Et tout le sonnet est un souvenir d'un voyage en Espagne, le souvenir — un peu confus bien entendu, et comme *musicalisé* — d'un soir de fête dans un village de Castille, dans un moment où notre vie était difficile et où nous éprouvions un sentiment de détresse (lettre du 15 novembre 1963).

Et pourtant, bien-aimée, que d'ombres sur ton front,  
et que nos mains tremblaient en tournant cette page.

Ils s'aiment pourtant et l'espoir n'est pas mort :

Mais dans l'été, c'était bien lui, dont brusquement  
la griffe avait foncé sur nous, l'espoir dément !  
Il était là !

Ce qui conduit le prisonnier à une conclusion optimiste, pour lui qui est enfermé dans sa cellule :

... Il est peut-être là toujours.

Car nous sentons rôder le long de notre vie,  
à travers la forêt où nos pas sont plus lourds  
une bête farouche et jamais assouvie.

Ce sont parfois de simples rêveries, seul moyen d'échapper au ressassement de la captivité. Dans le troisième sonnet, Jean Cassou écrit :

Je m'égare par les pics neigeux que mon front  
recèle dans l'azur noir de mon labyrinthe.

Il est enfermé dans une cellule, au secret, et c'est par sa seule imagination qu'il peut s'enfermer :

Plus d'autre route à moi ne s'ouvre, vagabond  
enfoncé sous la voûte de sa propre plainte.

Tout ce qui lui reste, c'est d'« errer dans ce lacis et délirer » ; et il s'écrie encore :

... Ô saintes  
rêveries de la captivité !

saintes, puisqu'elles lui permettent de s'évader par l'imagination vers un univers pur, vers un « clair pays d'où montent les matins », vers Alice-Abeille sa bergère. Et voici une confidence fort intéressante de Jean Cassou au sujet de cette « bergère » :

Ce sonnet [...] fait allusion à notre fille Anne-Isabelle (je ne pouvais mettre son nom, j'ai inventé une homophonie...) alors âgée de douze ans, une petite fille encore, en somme, à qui, bien sûr, je pensais beaucoup dans ma cellule (lettre du 15 novembre 1963).

D'autres fois, il médite sur des problèmes universels et éternels dont on a si souvent discuté sans y apporter de solution. C'est ainsi qu'il pense à la vie telle qu'il l'a connue et telle qu'elle existe en dehors des « murailles scellées ». Il revoit dans son esprit les fontaines, la gorge des rossignols, les ruisselants métiers,

Cordes dans le matin, marteaux, roues dentelées,  
cris, fleurs, cercueils, moulins à pains ou à prières (Sonnet XXX).

Il pense à la joie d'un travail fait dans la liberté :

Et le scribe est heureux, et la plume est heureuse,  
et l'arpenteur, le peintre, et la main rigoureuse  
et l'œil numérateur et les splendeurs des jours  
égales aux splendeurs que racontent les nuits.

Le Sonnet XIV est une méditation sur la fuite du temps, thème si cher aux poètes, mais que Jean Cassou a su rénover par son originalité :

Ô mal aimée, le temps, cet imposteur insigne,  
nous volait notre temps et s'envolait, narquois,  
nous laissant un lambeau de sa chanson maligne  
pour nous bercer.

Cependant, la meilleure façon de s'évader de cet enfer que peut être une cellule, c'est sans doute en fuyant toute pensée impure et engagée pour s'abandonner au rythme d'un beau poème. C'est ce que Jean Cassou semble avoir fait le plus souvent.

Dans le Sonnet XX, il se laisse prendre par la sonorité évocatrice des mots et par les images que ces mots lui inspirent :

A maison de feu ciel de pierre  
mais à ciel de pierre aile d'ange  
bruisante en ripostes de fer.

Il se laisse bercer par la musique des rythmes et des rimes jusqu'à ce qu'il soit transporté dans un monde étrange où la réalité n'existe plus : seuls existent le rêve et la fantaisie.

Quant au Sonnet XXIX, l'évocation est plus précise et s'attache à une image particulière. Il n'en reste pas moins que ce poème est œuvre poétique avant tout et qu'il nous enchante par la beauté des images, tel ce vers qui s'épanouit au cœur du sonnet :

Que palpite la nuit dans le bleu de ses tresses !

Ou ces trois autres que nous avons relevés un peu plus loin :

... et de traîner si fière  
la flûte et le tambour fascinés des regards  
dans le satin de son frisson vif.

S'il s'évade par l'entremise de l'œuvre poétique, ce n'est pas parce qu'il craint de faire face à la réalité, mais plutôt afin de rêver à la liberté qui doit revivre un jour. Ce n'est pas sur cette réalité qu'il ferme les yeux, mais sur la défaite passagère qui lui est infligée. Et il y a dans le Sonnet V comme une prévision de ce qui arrivera vraiment un jour :

Les poètes un jour reviendront sur la terre.  
Et ils reconnaîtront sous des masques de folles  
à travers Carnaval, dansant la farandole  
leurs plus beaux vers enfin délivrés du sanglot  
Qui les fit naître.

En effet, Jean Cassou et quelques autres écrivains retrouveront un jour

la liberté et il leur sera donné de voir leurs vers « composés au secret » enfin libres et publiés au grand jour.

Cependant, le thème qui semble dominer le recueil tout entier c'est l'amour éternel; Jean Cassou le souligne lui-même lorsqu'il écrit :

Tout [...] aussi bien dans les Sonnets que dans mes autres livres, est affectivité, et présence et éloge de l'amour (lettre du 5 septembre 1963).

C'est aussi la présence de la Femme aimée; non pas la femme « en général » mais « sa » femme :

... je puis vous confier que lorsque je m'adresse à une femme, l'appelant ici : « compagne », là « mal aimée », etc., c'est à ma femme que je m'adresse, la compagne de toute ma vie avec toutes ses traverses, pour le meilleur et pour le pire... (lettre du 15 novembre 1963).

En effet, en dépit des épreuves physiques et morales qu'il lui faut endurer, il lui reste le souvenir de la compagne du temps jadis et c'est assez pour animer sa rêverie, pour composer un sonnet. C'est avant tout à la compagne des jours d'épreuve qu'il pense, à celle qui, sans doute, l'attend encore, mais qui n'a connu de son étoile

Que la face nocturne et les yeux aveuglés  
et cette bouche dure et tant d'aridité,  
rien que l'abrupt aspect d'une ombre capitale (Sonnet XI).

Il l'aimait et il la remercie d'avoir, par elle et pour elle, connu tant de bonheur.

La Femme est surtout présente dans ses rêveries et la méditation s'anime par le souvenir même de cette femme : il est dans sa cellule, il pense, et voilà que se forme une image :

J'ai rêvé que je vous portais dans mes bras (Sonnet IV),  
s'écrie-t-il. Mais c'est la nuit et il ne peut distinguer le visage de celle qui pourrait le consoler; bientôt le rêve s'évanouit, l'image disparaît et se perd.

A cause de cette présence constante, les méditations du poète deviennent des dialogues avec la personne aimée car, même en prison, ils partagent les mêmes souffrances et les mêmes deuils :

Si je m'abreuve de ton ciel, c'est que ton ciel  
s'est empli jusqu'aux bords de ma coupe de fiel (Sonnet XII).

Au cours de la méditation sur la fuite du temps dont nous avons déjà parlé, c'est à elle qu'il s'adresse de temps à autre :

... Pourtant il me semblait parfois  
que cette vie n'était pas tout à fait la nôtre.  
Mais non, vois-tu, c'était bien elle et non une autre.

D'autres fois, c'est vers l'avenir qu'il se tourne, mais « elle » est toujours présente :

Lorsque nous entrerons dans cette ville chinoise,  
je boîterai un peu mais je connaîtrai l'amour (Sonnet XV).

Il pense alors à ce jour où ils se retrouveront et s'écrie :

Oh ! ce sera une récompense inattendue  
que de découvrir...  
... le souffle de nos âmes légères.

Dans cette autre méditation à deux qu'est le Sonnet XVI, il lui parle. « Viens », commande-t-il, car il faut oublier le présent; la vie est sombre maintenant, mais tout espoir n'est pas mort et « sa » présence lui redonne courage :

Que devant notre soif l'ange en riant recule  
Nous terrasserons l'ange et nous boirons la mer.

C'est sans doute cette présence constante de la personne aimée qui a donné au poète le courage de vivre à travers ces temps d'épreuve et le désir d'en voir la fin.

Les conditions extérieures de l'époque n'existent plus, mais l'œuvre est éternelle par le fait même que le poète est parvenu à se dégager de l'événement et qu'il nous a légué des poèmes que nous lisons encore avec plaisir et admiration.

L'interprétation que nous avons donnée de ces différents thèmes est toute personnelle et chaque lecteur pourra découvrir d'autres sujets de méditation. Ces sonnets sont peut-être « relativement obscurs », mais ils sont aussi d'une immense richesse poétique et chacun peut y trouver nourriture à sa propre rêverie.

\* \* \*

Ce n'est pas le hasard qui a fait choisir à ce prisonnier dans sa cellule le sonnet, et un sonnet qui aux pierres de la prison peut-être a pris cet accent nervalien (*Introduction* de François la Colère, p. 29).

C'est qu'en effet Jean Noir — ou Jean Cassou — n'avait rien pour écrire les vers qu'il composait pendant ses nuits d'incarcération. Il lui fallait les conserver dans sa mémoire et, pour cette raison, il a choisi de revenir aux formes de la poésie classique. D'autres poètes ont fait la même expérience, à la même époque, et Gabriel Audisio s'en explique dans un essai intitulé *Grandeur de la Poésie* (Paris, Seghers, 1943, 95 pages).

Audisio présente dans cet essai une démonstration presque mathématique des raisons pour lesquelles lui, en tant que poète « engagé » et poète prisonnier, a dû revenir à l'alexandrin simple, fort et rythmé. Ce que Gabriel Audisio affirme, Jean Cassou aurait pu l'affirmer :

Oui, mon ami Audisio a eu une expérience analogue et dont il a admirablement parlé. J'ai lu ses *Feuilles de Fresnes* et sa *Grandeur de la Poésie* il y a longtemps, mais je suis sûr que vous trouverez des comparaisons à faire (lettre du 5 septembre 1963).

La poésie est « fille de Mémoire » affirme Audisio et ceux qui ont oublié ce fait, ou qui ne le savent plus, verront leur œuvre s'évanouir dans l'oubli et retourner à la « poussière originelle ». De tout temps Audisio l'avait compris. Il avait déjà dit : « Poésie non mémorée, poésie morte » ; mais ceci n'était guère qu'une opinion personnelle et il n'en pouvait « administrer les preuves ». Il lui a fallu les murs d'une cellule et l'épreuve du secret pour que cette vérité s'impose à lui de toute évidence, pour lui « commander de la prêcher aux poètes comme un évangile ». A cause de cette expérience personnelle il a véritablement compris que « seule survit la poésie mémorée, que seule survivra une poésie mémorable » (*Grandeur de la Poésie*, p. 13).

Audisio lui aussi était enfermé « au secret », sans papier, sans crayon, sans encre : comment aurait-il pu confier à sa mémoire les poèmes qu'il composait s'ils n'avaient obéi aux plus strictes lois de la poésie classique ? Cette forme s'était d'ailleurs imposée à lui sans recherche préalable, sans réflexion :

Le premier vers qui m'est venu était un vers alexandrin, fortement scandé suivant la prosodie la plus traditionnelle. La rime ne les a pas accompagnés d'un pas de troupier, mais les accents et les accords de sonorité s'y sont distribués de telle sorte qu'à la cadence du rythme répondait le rythme des sons (*ibid.*, p. 15).

Pour être capable de sortir des murs de la prison, il fallait en effet que ses vers soient « solides et durs », qu'ils aient un « accent de marche et de conquête ».

L'exemple de Jean Cassou est d'ailleurs là pour vérifier cette assertion, car comment se fait-il qu'un écrivain, qu'un essayiste, ait senti la nécessité d'exprimer sa pensée en sonnets, forme la plus pure de la poésie classique ? N'est-ce pas pour la raison même exprimée par Audisio qu'une poésie non mémorée est une poésie morte ; surtout lorsqu'il est impossible d'en garder les formes sur le papier ?

Concluons ici avec Audisio :

Poésie, je n'ignorais pas tes grandeurs, mais c'est là que j'ai vraiment vu paraître, comme un croyant la croix au ciel, le signe de ta grandeur, et l'une de tes plus hautes vertus : le baume aux plaies de la détresse humaine (*ibid.*, p. 36).

Nous aimerions ici étudier la « forme » des sonnets de Jean Cassou afin de voir jusqu'à quel point ils sont classiques; c'est pourquoi nous considérerons tour à tour le nombre de pieds, les rejets, la plus ou moins grande régularité de ces sonnets, la rime et sa richesse, avant de terminer par une brève étude des assonances et des images.

L'alexandrin forme, assez naturellement, la base de la plupart de ces poèmes. Cependant, nous trouvons une alternance de vers de douze pieds et de six dans le premier sonnet, tandis que le Sonnet XXXII présente deux vers de huit pieds. D'autre part, trois sonnets sont construits sur des vers de dix pieds, trois sur des vers de huit pieds, un sur des vers de quatre pieds, et même un poème sur des vers de treize pieds (le Sonnet XV).

Cependant Jean Cassou est poète du XX<sup>e</sup> siècle et il n'est plus l'esclave absolu de la versification. C'est d'abord dans le très grand nombre de rejets qu'on retrouve le poète moderne et libre. Il n'est pas un seul de ces trente-trois sonnets qui ne contienne au moins un rejet. Parfois celui-ci est souple et se trouve à l'intérieur d'un quatrain ou d'un tercet (ceci dans quinze sonnets); souvent il y a un rejet d'un quatrain à l'autre ou d'un tercet à l'autre (ceci dans treize sonnets). Il arrive même que le rejet soit très fort et qu'il se fasse entre le deuxième quatrain et le premier tercet (ceci dans cinq sonnets).

En ce qui concerne l'alternance des rimes, c'est là que nous avons rencontré le plus grand nombre d'écarts avec le sonnet véritablement classique. En effet, sur ces trente-trois sonnets, il n'y en a que douze qui soient absolument « réguliers ». Dans quatre des autres sonnets, les quatrains sont réguliers mais les tercets ne le sont pas, et dans quatorze, ce sont les tercets qui sont réguliers, mais les quatrains ne le sont pas. Nous avons même relevé trois sonnets dont les quatrains et les tercets sont irréguliers.

Non seulement l'alternance des rimes est très souvent irrégulière, mais la rime elle-même devrait, le plus souvent, être considérée comme

pauvre ou même défectueuse si nous appliquions les règles de la prosodie classique.

Nous ne pouvons indiquer ici toutes les irrégularités, car elles sont trop nombreuses. Voici d'abord trois rimes qui comportent le son é :

Sonnet II : « veillée » rime avec « passé » ;

Sonnet VII : « présentai » rime avec « délivrée », « péchés » et « rencontrée » ;

Sonnet XXII : « ouvriers » rime avec « fumée ».

D'autres exemples pris au hasard montrent cette même irrégularité :

Sonnet I : « étoiles » rime avec « horizontal », « royal » et « pâle » ;

Sonnet IV : « froid » rime avec « frimas » ;

Sonnet XII : « éblouit » rime avec « multiplie » ;

Sonnet XV : « inattendue » rime avec « perdus » ;

Sonnet XXV : « ciel » rime avec « étincelles ».

Dans certains cas, il s'agit d'assonances plutôt que de rimes à proprement parler. Le poète n'hésite d'ailleurs pas à faire rimer des finales féminines et des finales masculines, car c'est à l'oreille qu'il s'adresse et non pas aux yeux, et c'est la musique du vers qui importe avant tout.

Si nous résumons cette étude des rimes, nous trouvons que cinq sonnets seulement ne présentent aucune irrégularité, treize sonnets en présentent une seule, mais dans quinze sonnets on en trouve deux ou davantage. Sans aucun doute, ce n'est pas la richesse de la rime qu'il faut chercher dans la poésie de Jean Cassou, car cette richesse se trouve le plus souvent à l'intérieur même du sonnet. Les termes sont en général choisis en raison même de leur sonorité musicale, soit pour eux-mêmes, soit par rapport aux termes qui les entourent.

La légèreté du vers de huit pieds est renforcée par les mots courts et les consonnes explosives :

Une coupe au bord de sa bouche  
elle allait d'un si ferme pas... (Sonnet IX).

Jean Cassou semble jouer avec les sons comme un musicien avec son archet et les effets produits diffèrent selon les sons employés. Le bonheur, la joie sont dépeints par des sonorités légères telles que les é :

... qui posait des baisers à leur front solitaire (Sonnet V).

ou encore

... aux ailes de neiges éperdues (Sonnet V).

Par les *u*, *ou*, *ui*, *i* aussi. Ces sonorités sont très nombreuses et nous n'en donnerons que deux exemples. Voici la description d'un paysage tel que le poète le voit dans ses songes :

il faisait une nuit de neige et de frimas... (Sonnet IV).

Dans un autre songe, il parle à la personne aimée :

Tu t'en iras cueillir le myrte aux rameaux d'or (Sonnet VII).

Cependant les sonorités que l'on rencontre le plus souvent sont celles qui peignent la tristesse et la mélancolie. Les *on* mêlés aux *l* traduisent bien la longueur de cette barque funéraire dans laquelle il se sent emporté, « longue comme le songe » (Sonnet I).

Le *f* traduit l'explosion de la colère qu'il ressent à de certains moments lorsqu'il pense à la condition des prisonniers :

... une félicité faite à force d'alarmes (Sonnet XI),

ou à celle des ouvriers :

Le feu, le froid, la faim, le fer et la roue tuent  
les ouvriers (Sonnet XXII).

Mais ce sont bien entendu les sonorités dures qui se retrouvent le plus souvent, étant donné les conditions dans lesquelles le poète vivait. Elles sont en très grand nombre et il nous a fallu en choisir seulement quelques-unes. Les vers dans lesquels elles se rencontrent dépeignent souvent la situation de tous ceux qui sont enfermés :

A Collioure, au pied des pierres  
où pourrissent les prisonniers (Sonnet XXI).

Souvent, le poète parle de lui-même :

ou marcher d'un pas dur comme sur des ramparts (Sonnet XXIX),

et :

C'est au plus dur du mur de fer que s'ouvrent... (Sonnet XXVII),

ou bien il se parle à lui-même :

Bois cette tasse de ténèbres... (Sonnet VII),

ou encore :

... Et ta mort, tu l'emportes  
toute avec toi... (Sonnet XXXIII).

Dans tous ces vers, il s'agit véritablement de poésie dans son sens le plus fort, une poésie dans laquelle les sonorités sont riches et évocatrices de sentiments et de sensations.

Les images sont aussi partout présentes; images le plus souvent fort originales qui font appel aux yeux et à l'intellect du lecteur et lui demandent un certain effort d'interprétation.

Le poète est prisonnier, et c'est ainsi qu'il décrit les pensées qui l'habitent pendant son incarcération :

... et de tous mes parcours font un seul chemin noir (Sonnet XII).

Il se décrit lui-même dans le Sonnet XXX tel un

Squelette d'or au long des murailles scellées.

C'est aussi sous forme d'image qu'il décrit les épreuves de tous ces prisonniers enfermés si injustement :

Nous prendrons ta misère ainsi qu'une couronne  
et nous la porterons aux jardins de la mort (Sonnet VII).

L'appel du prisonnier — de Jean Cassou — est rendu d'une manière très belle dans le Sonnet III :

Je suis perdu si haut que l'on entend à peine  
mon sourd appel comme un chiffon de ciel qui traîne.

L'image dont il se sert pour décrire la fuite du temps n'est peut-être pas aussi originale que celles que nous venons de citer, elle n'en est pas moins intéressante :

... mais non point mort au temps qui poursuit sa moisson (Sonnet II).

La vie que ces hommes doivent mener fait l'objet de deux images particulièrement frappantes. Dans le Sonnet XIV, il en parle comme de

La fille errante, aux mains brisées,

tandis que dans le Sonnet IX, il la décrit ainsi :

... la face nocturne et les yeux aveuglés  
et cette bouche dure et tant d'aridité.

Quant aux bruits de la vie qui lui parviennent à travers les barreaux de sa cellule, ils sont présentés dans le Sonnet VI comme des fleurs d'un ciel inversé, astres de ma caverne,

et au Sonnet XXI comme

... un chant

lointain pareil à une levée d'étincelles.

Il faudrait encore mentionner cette image saisissante du Sonnet XXIX :

... que la lune en feu découvre ses yeux clos,

ou cette autre du Sonnet XXIII dans lequel il décrit la tristesse de nos villes pendant ces années d'occupation et le

sanglot rouillé de (leurs) vieilles cours.

Le poète est aussi un artiste et c'est pour cela que ses images sont avant tout visuelles, soit dans les formes : « un chiffon de ciel qui traîne », « une levée d'étincelles », soit dans les couleurs : « la lune en feu », « chemin noir », « squelette d'or ».

Nous pouvons ici conclure que Jean Cassou a bien écrit trente-trois sonnets — et il est toujours resté le maître de cette forme qu'il est cependant parvenu à assouplir et à « moderniser ». Il a su aussi écrire des sonnets aux sonorités riches et évocatrices, des sonnets qui ne se contentent pas de décrire les sentiments ou les sensations du poète, mais qui demandent un constant effort d'imagination de la part du lecteur.

C'est parce que Jean Cassou était dans une cellule que sa poésie concentrationnaire a pris les formes dont nous avons parlé. Il fallait que ses poèmes sortent des murs de la prison, et pour cette raison il a dû conserver un certain rythme. L'alexandrin a donc été choisi le plus souvent comme le vers qui pouvait être confié à la mémoire. Il lui fallait aussi transmettre un message, mais l'homme recherchait avant tout une échappée dans la méditation et la rêverie, et c'est pour cela que les sonnets qu'il compose « au secret » sont assez souvent obscurs et difficiles à interpréter.

Quoi qu'il en soit, cette poésie soi-disant « engagée » a su dépasser les limites de son engagement; les *Trente-trois Sonnets* ont déjà été publiés à plusieurs reprises, et nous sommes certaine qu'ils le seront encore dans les années à venir. Le directeur du *Mercure de France* nous confirmait d'ailleurs dans cette opinion lorsqu'il écrivait que le nombre d'exemplaires de la dernière édition n'avait pas été indiqué car il se réservait le droit de les réimprimer dans l'avenir, preuve irréfutable de la valeur immortelle de ces sonnets « composés au secret ».

Madeleine SCOTT,  
Faculté des Arts.

## POÈME DE JEAN CASSOU

Les pires chansons du monde,  
    nous les avons chantées.  
Les pires pays du monde,  
    nous les avons aimés.  
C'est toi le sel de la terre.  
    Partout je te suivais.  
Dans tous les coins de la terre  
    notre amour s'amusait.  
S'amusait comme à la fête.  
    Pourtant nous avions peur.  
L'amour, il perdait la fête,  
    mais nous, on avait peur  
de perdre aussi quelque chose,  
    sans doute le bonheur.  
Un tant brûlant bonheur n'ose  
    occuper tout le cœur.  
Le cœur, plus grand que la terre,  
    quand même doit mourir.  
Il pleure d'aimer la terre  
    qui le fera mourir.

Varsovie, 4 mai 1959

## *Voltaire et Dom Calmet*

---

Dans sa préface à *Voltaire and Jean Meslier* le professeur Andrew Morehouse dit :

I am aware of the importance of parallel texts as evidence of influence and of the emphasis that I have given to them. In a movement as great and sustained as was the critical attack against Christianity inevitable similarities and phraseology appear which are often impossible to trace to their source... This is especially true in the case of Voltaire whose ideas were often drawn from the deep and wide reservoir of European literature. Meslier, however, presents a special case<sup>1</sup>.

S'il y a lieu de présenter Jean Meslier, le prêtre apostat, comme « cas spécial » en ce qui concerne l'érudition biblique de Voltaire, le rôle du bénédictin savant, dom Augustin Calmet, mérite encore plus d'attention comme source primordiale de Voltaire. Tandis que Meslier fournit à Voltaire de nombreux arguments antibibliques, Calmet donna à Voltaire non seulement un grand fonds d'information sur la Bible, mais il agit en quelque sorte en guise d'inspiration négative; il incita Voltaire à prendre la plume en main dans le but de commenter l'Écriture sainte.

*La Bible enfin expliquée* (1776) fut le dernier prononcement définitif de Voltaire sur la Bible. Dans cette œuvre il étala devant le lecteur un genre, celui du commentaire biblique, qui jusque là, avait été utilisé uniquement pour la défense de la Bible, et par une alchimie subtile, il transforma ce genre en une attaque caustique et comique à la fois, contre la Bible.

Aucun nom ne se trouve aussi fréquemment à travers les pages de ce livre que celui du dom Augustin Calmet, généralement qualifié chez Voltaire de « Révérend Père », auteur du *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament* (1707-1721), considéré par des contemporains comme le meilleur exemple de l'érudition biblique jusqu'alors.

A la suite d'une analyse des passages parallèles on constate que dans l'œuvre de Voltaire il y a au moins soixante-quinze endroits dans

<sup>1</sup> Andrew MOREHOUSE, *Voltaire and Jean Meslier*, New Haven, Yale University Press, 1936.

ce commentaire de 300 pages où on peut voir des emprunts directs à Calmet. Dans la plupart de ces cas Voltaire nomme sa source; toutefois il y a plus de vingt passages où l'attribution manque.

Comment Voltaire se servit-il des lourds volumes in-folio de Calmet? D'abord on remarque chez Voltaire une tendance maligne à reproduire la forme et le goût de l'exégèse traditionnelle de Calmet. Il essaie d'y arriver en embellissant ses interprétations avec des références savantes aux termes hébreux, aux mœurs juives de l'antiquité et aux sources rabbiniques. Le ton de Voltaire est naturellement sarcastique; il ridiculise Calmet en parodiant la foi sincère du prêtre et en tirant des conclusions saugrenues fondées sur des suggestions que Calmet avait proférées en toute innocence.

La comparaison des pages des deux œuvres indique leur ressemblance extraordinaire. Le texte de la Bible est en haut, et en bas se trouvent les notes critiques. Calmet cite les Pères de l'Église, Voltaire a recours aux mêmes autorités. Calmet examine le mot hébreu pour idole, Voltaire présente la même explication. Calmet discute les poids et les mesures en vogue dans le monde biblique et Voltaire fournit une exposition semblable.

En employant Calmet le dessein de Voltaire ne fut pas uniquement de se vanter de sa connaissance des matériels de source. Voltaire se sert de Calmet pour tourner en dérision l'approche monolithique du prêtre vis-à-vis de la Bible, et de l'approche « orthodoxe » en général. Le point de départ de cette vue de la Bible exigea une acceptation de la croyance que la Bible était un document littéralement inspiré de Dieu et donc infaillible. La seule erreur qu'on reconnut possible dans l'Écriture sainte ce fut celle qui aurait pu être transmise à travers les siècles dans les mains de l'homme.

Pour Voltaire, la croyance dans l'inspiration littérale et plénière de la Bible touchait non seulement à une sorte de démence, mais aussi à un fanatisme qui put entraîner, et qui entraîna en effet, en de nombreuses occasions, des excès barbares. Pour contrecarrer cette école de pensée dont Calmet fut le plus illustre représentant, Voltaire puisa dans son arsenal personnel des techniques satiriques afin de ridiculiser Calmet, en même temps il ôta à la Bible sa couronne de sainteté.

Le principal stratagème satirique employé par Voltaire est la reproduction au niveau ironique de la crédulité pieuse que Calmet prôna au niveau sérieux. Maintes fois dans *Le commentaire littéral...* Calmet parlait des incongruités dans la Bible; mais il résoudra inévitablement ces problèmes en invoquant automatiquement l'interprétation sanctionnée par l'Église. Réagissant contre cet appel à la foi aveugle Voltaire termine sa discussion de plusieurs passages difficiles en affirmant :

Ce sont toujours des obscurités à chaque page. Ces nuages ne peuvent être dissipés que par une soumission parfaite à la Bible et à l'Église<sup>2</sup>.

ou :

Souvenons-nous que ces temps-là ne sont pas les nôtres : et ne manquons pas de répéter, après tant de grands hommes, que l'Ancien Testament est une histoire véritable, et que tout ce qui a été inventé par le reste de l'univers est fabuleux<sup>3</sup>.

ou enfin :

Cette explication du docte Fréret serait très plausible si elle n'était pas contraire aux livres saints. L'Écriture n'est pas un ouvrage qui puisse être soumis à la raison humaine<sup>4</sup>.

En plus de l'attitude crédule et naïve envers quoi que ce soit provenant de la Bible, Voltaire reprocha au Bénédictin son habitude de développer des parallèles christologiques dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Quand Élisée envoie son valet avec un bâton pour ressusciter un enfant, Calmet interprète cette action comme une préfiguration de l'acte de Jésus lorsqu'il envoie ses Apôtres pour prêcher le royaume du ciel. De même que Jésus recommande aux Apôtres de ne pas tarder pour ne pas différer le message du salut, ainsi Élisée recommande à son valet de ne parler à personne pour hâter la résurrection de l'enfant mort. On est contraint d'avouer que l'analogie de Calmet paraît belle, quoique un peu forcée. Toutefois, quand Voltaire commente cet épisode, il ajoute subtilement que l'enfant reste mort en dépit des efforts du valet. Voltaire demande alors : « Mais pourquoi aller si loin pour rien faire<sup>5</sup> ? »

<sup>2</sup> VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, éd. MOLAND, XXX, p. 19.

<sup>3</sup> *Ibid.*, XIX, p. 239.

<sup>4</sup> *Ibid.*, XXX, p. 148.

<sup>5</sup> *Ibid.*, XXX, p. 229.

Dans *La Bible enfin expliquée* Voltaire consacre trente et une lignes au traitement de la prostitution de Thamar mentionnée dans la Genèse, en faisant remarquer que les relations incestueuses de cette fille avec son père aboutirent enfin à la naissance de Jésus. A ce point Voltaire cite Calmet :

Ce n'est pas sans de bonnes raisons, dit le R.P. dom Calmet, que le Saint-Esprit a permis l'Histoire de Thamar, de Rahab, de Ruth... de se trouver dans la généalogie de Jésus-Christ <sup>6</sup>.

Dans son *Dictionnaire philosophique*, publié quelque treize ans auparavant, Voltaire fit une remarque semblable au sujet de l'expression « sans de bonnes raisons » quand il ajouta caustiquement : « Il eût été à souhaiter que dom Calmet nous eût développé ces bonnes raisons <sup>7</sup>. »

Peut-être l'argument le plus dévastateur que Voltaire rangeait contre Calmet, était-il l'emploi malheureux et parfois confus chez celui-ci de la « faute de copiste ». Pour affirmer l'infaillibilité complète de la Bible Calmet avait besoin de rejeter *ab initio* toute erreur qu'on prétendait y trouver. Or comment pouvait-il expliquer les erreurs évidentes de géographie, d'histoire et de mathématique ? Pour expliquer ces prétendues erreurs il eut recours fréquemment à « l'erreur de scribe », selon laquelle chaque faute dans la Bible pouvait être imputée à la faiblesse du copiste et non au livre même.

Voltaire saisit vite cette technique d'interprétation et l'employa pour ses propres fins. A travers son commentaire, en face des difficultés réelles ou imaginaires, Voltaire rejette délicatement des incongruités en invoquant l'omniprésent argument de faute de copiste, utilisant cet argument dans des cas où il est si absurde qu'il est vite dénué de tout sens. Parlant de la construction du temple, il dit :

Les auteurs ne s'accordent pas davantage sur la chronologie de ce temple. Les prétendus *Septante* le disent bâti quatre cent quarante ans après la fuite d'Égypte; Josèphe, cinq cent quatre-vingt-douze ans; et parmi les modernes on trouve vingt opinions différentes : cette question n'est d'aucune importance : mais dans un livre sacré l'exactitude ne nuirait pas <sup>8</sup>.

Ce qui a le plus irrité Voltaire, c'est le manque de sensibilité que Calmet montra dans son traitement des nombreux massacres cités

<sup>6</sup> *Ibid.*, XXX, p. 57.

<sup>7</sup> *Ibid.*, XX, p. 134.

<sup>8</sup> *Ibid.*, XXX, p. 206.

surtout dans le livre des Rois. Quand Calmet entreprend de parler de la mort de mille hommes mentionnée dans I Samuel 6, 9, il se borne uniquement à constater si le nombre des morts fut bien calculé. Il ne soulève aucun problème humain ni moral. Tout se réduit pour lui à un cruel jeu de statistique. A ce propos Voltaire indique que, si le lecteur a de la difficulté à comprendre l'énormité de cette barbarie, il n'a qu'à attendre car quelques pages plus loin il y aura un autre massacre si terrible qu'il rendra le précédent tout à fait vraisemblable.

Peut-être la référence la plus comique à Calmet dans *La Bible enfin expliquée* se trouve-t-elle dans la discussion de la sorcière d'Endor, épisode raconté en I Samuel 28, 7-11. Quand Calmet veut appuyer le récit de la vision opérée par la femme il essaie de renforcer son interprétation en racontant l'histoire d'un Anglais nommé Farming, qui avait, paraît-il, le secret de parler du ventre<sup>9</sup>.

Si on tient compte que Calmet, le grand critique biblique, fut aussi l'auteur d'une étude populaire sur les vampires dont le titre est *Dissertation sur les apparitions... et vampires de... de Silésie* (Paris, 1746), on comprend comment il aurait pu accepter sans contestation l'incident thaumaturgique qu'on trouve dans le livre de Samuel. Commentant le passage en question, Voltaire ridiculise Calmet en employant, comme porte-parole de sa censure, Boulanger, un déiste français contemporain.

Le R.P. dom Calmet prouve la vérité de l'histoire de la pythonisse par l'exemple d'un Anglais qui avait le secret de parler du ventre. M. Boulanger dit que Calmet devait s'en tenir à ses vampires<sup>10</sup>.

Une étude des passages parallèles précédente montre que Pomeau avait raison lorsqu'il dit que *La Bible expliquée* était une « parodie impertinente » de Calmet. En lisant le commentaire de Voltaire, on reçoit l'impression que c'est une espèce de *Contra Calmet* dans la tradition du *Contra Celsum d'Origène*<sup>11</sup>. Quand Voltaire se sert du nom de Calmet, il se rapporte généralement soit à l'homme soit à son œuvre, mais dans les deux cas son but est de tourner en dérision, de

<sup>9</sup> Augustin CALMET, *Commentaire littéral...*, Paris, Emery, Martin et Saugrain, 1724, II, p. 482.

<sup>10</sup> René POMEAU, *La Religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1956, p. 177.

<sup>11</sup> *Contra Celsum* fut un célèbre traité polémique, une apologie du christianisme.

produire le rire et de mettre en doute l'interprétation traditionnelle de la Bible.

Il existe déjà assez d'évidence pour suggérer que c'est Calmet qui fut la véritable inspiration, d'une manière négative, de *La Bible enfin expliquée*. Ce que Voltaire méprisa chez Calmet, ce fut ce qu'il méprisa dans toute l'exégèse biblique traditionnelle; une foi aveugle dans l'inspiration littérale de l'Écriture sainte et un refus de s'adresser à la Bible avec les mêmes facultés critiques que celles employées dans l'analyse des livres historiques et séculiers. Ce n'était pas seulement les allégories et les analogies recherchées qui troublèrent Voltaire. C'était l'indifférence apparente de Calmet aux considérations morales et éthiques, c'est-à-dire le problème de la souffrance humaine, qui renforça dans l'esprit de Voltaire la croyance que la morale de la Bible était essentiellement dépravée.

Arnold AGES,  
Université de Waterloo.

## Chronique universitaire

---

### FACULTÉS ECCLÉSIASTIQUES.

La Faculté de Théologie a offert un cours de théologie pour les laïcs de langue anglaise. Cette série de leçons a obtenu le même succès que la série française donnée au cours des deux dernières années.

Grâce à une convention établie entre l'Université et l'Association des Chevaliers canadiens de l'Ordre souverain et militaire de Malte, un Institut de Médecine pastorale a été institué à l'Université. L'Institut pourra établir des bourses d'études pour les religieux ou les religieuses qui poursuivront leurs études médicales ou qui se spécialiseront dans quelque domaine de la médecine pastorale. Il organisera également des journées d'études et un enseignement visant à aider les théologiens et les médecins dans la solution des problèmes communs aux deux professions.

Le professeur Jerzy A. Wojciechowski, professeur à la Faculté de Philosophie, a présidé la section *Logic and Methodology of Science* lors de la réunion annuelle de l'American Catholic Philosophical Association tenue à Kansas, Missouri.

### SOCIÉTÉ THOMISTE.

Le Conseil de la Société pour l'année académique 1963-1964 a été constitué comme suit : le professeur Jean-Louis Allard, de la Faculté de Philosophie, président; M<sup>sr</sup> Charles-E. Demers, supérieur du Séminaire Saint-Thomas-d'Aquin, vice-président, et le R.P. Francis-M. Morrissey, o.m.i., du Centre Sedes Sapientiae, secrétaire.

Les conférences suivantes ont été données au cours de l'année : M. Beaudoin Allard, professeur à la Faculté des Arts, *L'enseignement de la philosophie et le problème religieux*; le R.P. Jacques Gervais, o.m.i., de la Faculté de Théologie, *La catholicité de l'Église, centre de perspective du Concile*; le R.P. Jean-Paul Audet, o.p., du Monastère des RR.PP. Dominicains, *La situation littéraire des récits évangéliques*,

et le R.P. Martin Roberge, o.m.i., de la Faculté de Théologie, *Réflexions: théologie, pastorale et critique des Évangiles*.

#### FACULTÉ DES ARTS.

M. Frank W. Gallant, professeur adjoint au département de commerce, a été promu au rang de professeur agrégé; M. Leo Stock a été nommé professeur agrégé au département d'anglais; M. Louis Gravel, du département de philosophie, M<sup>lle</sup> Rosemary Coleman, du département d'anglais, et M. Wilfrid Cloutier, du département de mathématiques, deviennent professeurs adjoints, de chargés de cours qu'ils étaient.

Le professeur Thaddeus Jost, du département de géographie, a lu une communication sur la contribution des Oblats de Marie-Immaculée à la science géographique au Canada, au cours de la réunion annuelle de l'American Association of Geographers, à l'Université de Syracuse, N.Y.

La Faculté des Arts vient d'instituer le grade de la licence ès lettres à l'intention des futurs professeurs de l'enseignement secondaire. Dès septembre prochain, elle offrira des cours en vue de l'obtention des certificats de littératures française, canadienne-française, anglaise et latine, de même que des certificats de grammaire et de philologie.

L'École des Sciences domestiques a donné un cours de perfectionnement en douze leçons sur la nutrition, la biochimie, l'éducation et la diétothérapie.

#### DÉPARTEMENT DE L'EXTENSION.

L'Université a offert des cours dans les villes de Cornwall, de Hawkesbury, de Pembroke et d'Arnprior, portant sur la littérature et le théâtre français et anglais, la philosophie, l'histoire et la psychologie. Onze professeurs ont été chargés de ces cours; ce sont MM. Paul-Émile Morin, Henry Imbleau, Jean Spekkens, Sergio Petraraja, André Renaud, Louis Gravelle, Lorne A. Reznowski, Guy Lafrance, H. Lawrence, J.-M. Beniskos et J. R. Gwyn.

M<sup>lle</sup> Marie-Antoinette Vézina, adjointe aux dossiers au secrétariat général, vient d'être nommée au poste de directrice adjointe au service de l'extension de l'enseignement.

## FACULTÉ DE MÉDECINE.

Le docteur Joseph Auer, assistant-doyen, a été nommé doyen adjoint et membre du Sénat universitaire, alors que le docteur R. Kennedy Smiley, promu au rang de professeur titulaire, a été appelé à succéder au docteur Auer au poste d'assistant-doyen. Il devient ainsi chargé de la coordination de l'enseignement clinique du programme d'études, donné dans les six hôpitaux affiliés à l'Université: l'Hôpital général d'Ottawa, l'Hôpital municipal d'Ottawa, le Centre médical du ministère de la Défense nationale, l'Hôpital Saint-Louis-Marie-de-Montfort, l'Hôpital Saint-Vincent et le Centre psychiatrique du Sanatorium royal d'Ottawa.

Le docteur Gilles Hurteau a été promu au rang de professeur adjoint au département de gynécologie.

Le docteur Belleau a été invité à donner un cours au Centre médical de l'Université de la Californie, à San-Francisco, ainsi que des conférences aux Universités de l'Alberta, à Edmonton, et du Manitoba, à Winnipeg.

Le docteur Margaret Beznak, directrice du département de physiologie, s'est vu attribuer la première bourse Brasserie Dow-Université d'Ottawa, en reconnaissance de ses recherches sur le fonctionnement du cœur.

Un vaste programme de recherches se poursuit présentement dans les départements suivants grâce à des subventions fournies par des agences gouvernementales et autres: anatomie, bactériologie, biochimie, chirurgie, histologie et embryologie, médecine, orthopédie, pathologie, pédiatrie, pharmacologie, physiologie et psychiatrie. Plus de quarante membres de la faculté sont engagés dans ces recherches.

## FACULTÉ DES SCIENCES PURES ET APPLIQUÉES.

Le professeur George Glinski, directeur du département de génie électrique, a été invité par les Bell Telephone Laboratories à participer à un colloque sur *Digital Computing — an Intellectual and Engineering Tool* au Holmdel Laboratory, N.-J.

M. Brian Conway, professeur titulaire de chimie, a donné une conférence intitulée *Electro-Chemical Catalysis*, traitant de ses recher-

ches à l'Université, lors de la réception de la bourse de conférence Noranda.

#### FACULTÉ DE DROIT.

L'échevin David Dehler et M<sup>e</sup> Daniel Turek ont été nommés chargés de cours à la section de droit coutumier, tandis que M<sup>e</sup> John A. Kavanagh a reçu une bourse pour parfaire des études supérieures à l'École de droit de l'Université Harvard.

#### FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES, POLITIQUES ET ÉCONOMIQUES.

M. O. John Firestone, professeur de science économique, a été nommé vice-doyen de la Faculté, en remplacement de M. Maurice Lamontagne, secrétaire d'État, qui a dû abandonner ce poste.

MM. Guy Dozois et Louis Sabourin sont devenus professeurs titulaires, tandis que M. Keith Spicer a été promu professeur adjoint. Les professeurs suivants entrent au service de la Faculté : M<sup>lle</sup> Mireille Arsenault et M. Paul Delage au département de science politique, MM. Fernand Fontaine, au département de sociologie, et Jacques Fortin, au département de science économique.

#### ÉCOLE DES BIBLIOTHÉCAIRES.

Dans le cadre de la Semaine d'Éducation, Son Excellence M<sup>gr</sup> Sebastiano Baggio, délégué apostolique, a prononcé, sous les auspices de l'École, une conférence sur Pie IX, intitulée *Il y a vingt ans mourait un pape bibliothécaire*.

#### ARCHIVES.

Le R.P. Conrad Leblanc, o.m.i., a été nommé archiviste de l'Université. Il succède au R.P. Joseph Gravel, o.m.i., qui a occupé la fonction durant de longues années.

#### CONSTRUCTIONS.

Deux nouvelles constructions ont été entreprises récemment dans le cadre du programme de développement de l'Université. Un édifice pour l'enseignement de la physique et des mathématiques sera terminé

en septembre 1965. Une résidence universitaire de quinze étages est également en voie de construction.

#### BOURSIERS DU CONSEIL DES ARTS.

Trois professeurs ont reçu des bourses de courte durée pour des travaux de recherches au cours de l'été. M. Laurent Isabelle, de l'École de Psychologie et d'Éducation, étudiera les méthodes de recherche et d'enseignement du professeur E. Super, au Teachers' College de l'Université Columbia, tandis que les RR.PP. Auguste Luneau, o.m.i., et Gaston Carrière, o.m.i., des Facultés ecclésiastiques, se rendront respectivement à Paris et dans l'Extrême-Nord, le premier pour poursuivre l'étude du manichéisme à l'époque de saint Augustin, le second, pour préparer l'histoire des Oblats dans le Nord-Ouest et l'Ouest canadien.

#### PUBLICATIONS.

On a procédé au lancement des ouvrages des professeurs suivants : M. Jean-Louis Allard, de la Faculté de Philosophie, *Le mathématisisme de Descartes*; R.P. Émilien Lamirande, de la Faculté de Théologie, *L'Église céleste selon saint Augustin*; R.P. Pierre Babin, o.m.i., de l'Institut de Pastorale, *Dieu et l'Adolescent*.

Les ouvrages suivants ont également été publiés :

Pierre BABIN, o.m.i., *Crisis of Faith. The Religious Psychology of Adolescence*, Montreal, Palm Publishers, 1963, 251 p.

Pierre BABIN, o.m.i., *Dieu et l'adolescent*, Lyon, Éditions du Chalet, 1963, 319 p.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i., *Gemeinschaft der Heiligen*, Aschaffenburg, Paul Pattloch Verlag, 1963, 142 p.

Henry LACERTE, o.s.b., *The Nature of Canon Law according to Suarez*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1964, 186 p.

Jules MARTEL, o.m.i., *La musique sacrée dans nos paroisses*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1964, 132 p.

Clemens STROÏCK, o.m.i., *The Unpublished Theological Writings of Johannes Castellensis*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1964, 200 p.

Rejean ROBIDOUX, o.m.i., *Roger Martin du Gard et la Religion*, Paris, Aubier, 1964, 400 p.

## NÉCROLOGIE.

Le 5 mars 1964, l'Université perdait un fidèle serviteur dans la personne du père Aldric Fusey, o.m.i., professeur à l'Université depuis 1913.

Né le 5 mai 1885, à Sainte-Ursule, au diocèse de Trois-Rivières, de Ferdinand Fusey, notaire, et de Léocadie Dugas, Aldric Fusey appartenait à une famille de onze enfants qui a fourni à l'Église trois prêtres et six religieuses.

Après ses études classiques au Juniorat du Sacré-Cœur, à Ottawa, le jeune homme entra au noviciat des Oblats à Lachine, le 14 août 1906, où il fit profession le 15 août de l'année suivante. Il fut alors envoyé au Scolasticat Saint-Joseph à Ottawa pour y suivre le cycle des études philosophiques et théologiques. C'est là qu'il fit profession perpétuelle le 8 septembre 1908 et reçut l'ordination sacerdotale des mains de M<sup>gr</sup> Hughes Gauthier, archevêque d'Ottawa, le 1<sup>er</sup> juin 1912.

Dès l'année suivante, il reçut son obédience pour l'Université qu'il ne devait jamais quitter. Il enseigna quarante-deux ans au cours secondaire et se mérita, en 1953, la médaille du mérite scolaire de l'Association canadienne-française d'Éducation d'Ontario.

En 1955, la maladie le contraignit à cesser toute activité. Atteint de paralysie faciale et musculaire, il fut confiné à sa chambre durant les dix dernières années de sa vie.

Professeur intéressant, clair, méthodique et pratique; compagnon aimable et recherché; prêtre et religieux modèle, sa mémoire vivra longtemps dans le cœur des nombreux élèves qu'il a formés.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,  
Séminaire universitaire.

# Bibliographie

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

FRANÇOIS-MICHEL WILLAM. — *Le Pater. Prière moderne.* Traduit par René VIRRIION. Mulhouse, Éditions Salvator, 1963. 19,5 cm., 134 p.

Grand spécialiste des questions bibliques, l'auteur offre au lecteur de le guider dans la pénétration du mystère même des mots dont s'est servi le Christ pour montrer à ses disciples comment prier. Pour serrer d'aussi près que possible le sens du texte primitif, il s'agit, tout d'abord, de se plier au mode de pensée particulier aux araméens. Après quoi, il ne reste qu'à apprendre comment, même plantés en pleines préoccupations matérielles, il est facile de lever les yeux vers *Notre Père* pour monnayer nos sentiments et traduire les élans de notre religion intérieure dans les formules, désormais moins routinières, du *Pater*.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

ÉMILE LEGAULT, c.s.c. — *L'Église ne fait que commencer.* Montréal, Fides, 1961. 18 cm., 163 p.

D'une enquête menée au Pakistan oriental, le père Legault est rentré plus activement conscient du dynamisme vital de l'Église en pays de mission. Et, avec l'enthousiasme qu'on lui connaît pour les nobles causes, il s'est mis en devoir d'étendre à ses lecteurs la joie qu'il a éprouvée de constater que l'essor missionnaire vient de franchir un tournant des plus prometteur de son histoire. Il l'a constaté, l'apôtre en pays infidèle n'est plus un solitaire, planté dans un milieu hostile, coupé en quelque sorte du reste du monde, éloigné de tout confrère, condamné à vivre dans des conditions difficiles sans aucune forme d'organisation. La mission a su s'ajuster au style actuel des chrétientés en éveil. Là, comme ailleurs, la présence de l'Église s'affirme comme un témoignage. Le travail d'équipe, le dialogue, les moyens modernes d'apostolat y ont droit de cité. Bien comprise, la situation présente offre d'admirables ouvertures à une jeunesse vaillante, disposée à sacrifier des années de sa vie, — ne fut-ce que quelques-unes, — pour répondre à l'appel des âmes païennes qui demandent à partager avec elle le don de la foi dont les chrétiens n'ont pas été gratifiés pour en jouir égoïstement, mais pour la communiquer à d'autres.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

JEAN-MARIE-R. TILLARD, o.p. — *C'est Lui qui nous a aimés.* Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1963. 16 cm., 115 p. (Collection *Vie et prière.*)

Ce qu'on trouvera dans ce petit livre, plutôt bref mais très dense, c'est une fort belle méditation sur les grands mystères de notre foi, qui sont les mystères du

Dieu-Amour : la vie intime des Trois, la création, la grâce divine, l'Incarnation rédemptrice, l'union au Christ et l'union des baptisés entre eux dans le Corps Mystique, enfin, la maternité de l'Église.

S'inspirant constamment des textes bibliques et les exploitant dans une réflexion personnelle chaude et profonde, l'auteur nous présente sur tous ces sujets, ou mieux sur tous les aspects de cet unique sujet, des considérations qui aideront certainement à mieux scruter les insondables richesses de ces mystères, comme aussi à en mieux vivre dans un climat authentiquement théologique et ecclésial.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

\* \* \*

Dom GEORGES LEFEBVRE. — *Les Chemins du Ciel*. Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1963. 16 cm., 169 p. (Collection *Vie et prière*.)

Un long premier chapitre, *Notre-Dame de l'Avent* (p. 11-52), contemple l'attitude de Marie devant le don de Dieu, attitude d'humilité et de simplicité, de « pauvreté spirituelle »; et ce thème se continue dans le chapitre suivant, *Bienheureux les pauvres* (p. 53-68). Le reste du volume est une méditation sur les fins dernières (enfer, purgatoire, ciel), avec le souci prédominant — souci très juste, mais parfois peut-être un peu trop poussé — d'aborder ces mystères à la lumière de l'amour, et non à celle de la justice, comme des châtiments ou des récompenses.

Ouvrage d'une haute inspiration spirituelle en même temps que d'une réflexion originale et suggestive, bien propre à soutenir et à stimuler la méditation sur ces graves sujets, pour conduire à les mieux faire passer dans la vie présente, « par des chemins du ciel ».

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

\* \* \*

FRANÇOIS ROUSTANG. — *Une Initiation à la Vie spirituelle*. Paris, Desclée de Brouwer, [1963]. 20 cm., 236 p.

Dès l'abord, l'auteur nous avertit honnêtement que son « initiation » expose les points de vue de l'école ignatienne. Il fait graviter la vie spirituelle autour « de la décision d'accomplir la volonté actuelle de Dieu ». Conséquemment il « ... insiste sur l'analyse préalable des forces qui nous poussent à l'action : il faut discerner de quel esprit nous sommes, pour pouvoir accepter ou rejeter ses impulsions. Mais cette analyse présuppose le renoncement au péché et l'attachement à Jésus-Christ. C'est seulement lorsque ces conditions se trouvent remplies que le choix peut s'opérer correctement. Il est alors suivi de l'épreuve, inséparable de toute mise en œuvre et nécessaire pour accéder à la véritable joie, prémices de la résurrection » (p. 10).

Ce passage suffit à prouver que le père Roustang, s.j., expose la doctrine traditionnelle de saint Ignace selon une méthode et un style traditionnels. Les jeunes ne se délecteront probablement pas dans ce volume; mais des âmes adultes pourront y trouver une voie irréprochable de perfection.

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

M<sup>sr</sup> A.-C. RENARD. — *Prêtres diocésains aujourd'hui*. Paris, Desclée de B., 1963. 265 p.

Le clergé diocésain fait face aujourd'hui à de nombreux problèmes, dont l'adaptation de son message au monde contemporain et son insuffisance numérique ne sont pas les moindres. Plusieurs remèdes sont proposés : renouveau de l'esprit kérygmatic, pastorale d'ensemble, redistribution et plein emploi du clergé, etc. Mais, nous rappelle M<sup>sr</sup> Renard, les solutions, pour être efficaces et fécondes, doivent s'enraciner beaucoup plus profondément que dans ces méthodes d'apostolat. La fécondité de l'action apostolique repose d'abord sur un effort de sanctification personnelle chez le prêtre : vie intérieure de prière et de réflexion, austérité de vie et pratique de la pénitence, témoignage d'une vie sacerdotale authentique et joyeuse. Car le prêtre n'est pas seulement pasteur d'âmes, dispensateur des sacrements, héraut de la Parole ; il est d'abord « un homme à la gloire de Dieu » dans la messe et le bréviaire, dans son apostolat d'Église et sa vie quotidienne. Cela en vertu même de sa grâce sacramentelle qui le configure au Christ médiateur. Le volume de M<sup>sr</sup> Renard se veut avant tout un effort de renouveau de la spiritualité sacerdotale du clergé diocésain, toute centrée sur la grâce sacramentelle de l'ordre et les réalités essentielles du sacerdoce.

Fabien LEBŒUF.

\* \* \*

JACOB BRUMMET. — *Le Gage de la Gloire future*. Traduit par RENÉ VIRRION. Mulhouse, Éditions Salvator, 1963. 19 cm., 320 p. (Collection *La Prédication nouvelle*.)

Assister en témoin au salutaire renouveau liturgique qui s'affirme, ne suffit pas. Chacun se doit d'y participer. *Le Gage de la Gloire future* veut pour sa part emboîter le pas dans cette marche de la pastorale vers un rajeunissement opportun de la prédication. Dans le choix et la coordination des considérations qu'il suggère, l'auteur a conscience de s'éloigner des habitudes reçues. Son ambition est d'aider spécialement ceux à qui incombe la tâche ardue de rompre le pain de la parole, depuis des années, à la même assistance. Dans son recueil, il a disposé par groupes : des homélies pour les dimanches et autres grands jours du cycle liturgique, des sermons pour les fêtes de la Sainte Vierge et de quelques saints, ainsi que vingt-quatre allocutions de circonstances. Ses exhortations tendent à réveiller la confiance. Elles stimulent le désir de l'au-delà. Elles font miroiter devant l'âme la perspective du bonheur vrai constamment à la portée de ceux qui, en parfaite soumission à la volonté de Dieu, s'efforcent par la foi et la charité de se maintenir sous la bienfaisante influence des sacrements, ces riches canaux de la grâce.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

RAYMOND HOSTIE, s.j. — *L'Entretien pastoral*. Paris, Desclée de Brouwer, 1963. 257 p.

Nous venons de parcourir le livre du père Hostie, *L'Entretien pastoral*. Comme il s'agissait du directeur de la collection *Bibliothèque d'Études psycho-religieuses*, et que les deux premiers volumes de l'auteur dans cette collection ont été bien

accueillis, nous étions en droit d'attendre une œuvre de valeur. Nous pouvons affirmer que c'est un document de première main, pour ne pas dire le premier document sur la fonction sacerdotale de conseiller spirituel. Le père Hostie aborde positivement et franchement la question; les réticences et les hésitations que les ouvrages dans cette ligne laissent souvent voir ne se ressentent guère. C'est avec précision et justesse qu'il détermine la donnée théologique de base qui permet la réalisation de toutes les adaptations de la psychologie pastorale. La fonction de conseiller spirituel, nous dit-il, se situe dans le prolongement du ministère de la Parole de Dieu ou des signes du salut. C'est avec nuances et dans un style à la fois limpide et bien frappé, que le père Hostie analyse les principaux moments et les principales formes de la relation interpersonnelle de l'interlocuteur et du conseiller spirituel.

Tout prêtre soucieux d'exploiter les valeurs humaines authentiques aptes à rendre sa pastorale plus efficace lira avec intérêt et profit ce bel exposé du père Hostie.

Roger LABRECQUE.

\* \* \*

✓  
ANDRÉ GODIN, s.j. — *La Relation humaine dans le Dialogue pastoral*. Paris, Desclée de Brouwer, 1963. 196 p.

C'est avec avidité et un vif intérêt que nous lisons le présent livre du père André Godin, s.j., *La Relation humaine dans le Dialogue pastoral*. Car ce champ de la psychologie pastorale est d'ouverture récente et les premiers essais, relativement peu nombreux, n'ont pas suscité l'attention si ce n'est dans des cercles restreints d'initiés. Sans doute ce livre contribuera à déraciner le préjugé, encore fort dans les milieux sacerdotaux, qui veut s'opposer nettement à toute introduction de la psychologie dans le domaine religieux. Le père Godin a voulu amorcer le dialogue dans cette ligne en analysant la relation psychologique sur le plan pastoral. Il se devait alors de dénoncer certaines idées plus ou moins justes à ce sujet; il se devait également de bien délimiter, tâche toujours délicate, le domaine propre à la vocation sacerdotale de la psychologie, et de déterminer le plan précis sur lequel la psychologie peut jouer; il se devait enfin de faire les mises en garde nécessaires contre ceux qui, du jour au lendemain, voudraient par exemple ajouter la fonction psychothérapeutique à leurs fonctions sacerdotales comme telles.

Cette tâche, le père Godin l'a réalisée dans une forme concrète et de dialogue, rendant son exposé accessible et abordable à un public plus vaste. Cette présentation expliquerait peut-être l'impression de « décousu » et de « recettes-tiroirs » que le lecteur ressent parfois. Les conseils pastoraux dans cette ligne ne sont pas à négliger; mais le lecteur ne doit pas y voir une ligne de conduite définitive, mais plutôt de quoi éveiller et nourrir chez lui le souci d'améliorer les relations humaines au plan pastoral.

Nous tenons à signaler en terminant, que la disposition des matériaux traités est moins louable, surtout en ce qui concerne les notes. Il est toujours fastidieux pour un lecteur d'avoir à se rapporter continuellement à la fin du livre, surtout quand les notes sont longues et contiennent des répétitions et des éléments qui pourraient facilement être intégrés au corps du texte sans le surcharger ou le heurter.

Roger LABRECQUE.

\* \* \*

JEAN-MARIE SALGADO, o.m.i. — *Le Culte africain du Vodou et les Baptisés en Haïti. Essai de Pastorale.* Rome, Université Pontificale « De Propaganda Fide », Editiones Urbanæ, 1963. 25 cm., xvii-117 p. (Collection « *Urbania — Nova Series* », n° 2.)

La littérature qui traite du Vodou haïtien est déjà assez considérable. Mais jusqu'à maintenant on a envisagé ce problème surtout du point de vue sociologique et psychologique, et on a négligé de l'étudier à la lumière des données de l'ethnologie religieuse. Dans la première partie de son ouvrage, l'auteur met justement en relief ce point de vue de l'ethnologie religieuse, en soulignant les liens qui existent entre le Vodou haïtien et le totémisme, le fétichisme et l'animisme africains.

A partir de ces données de l'ethnologie, l'auteur étudie dans une deuxième partie les conclusions que peut en tirer la théologie pour un jugement équitable sur le Vodou et en conséquence pour la pastorale. Il s'agit ici de problèmes complexes et délicats : les sacrifices du Vodou, les rites de divination, la participation des sectateurs du Vodou aux sacrements et sacramentaux, etc. Ces problèmes sont traités avec délicatesse, et les solutions suggérées sont prudentes, précises et détaillées.

Cet ouvrage se veut donc avant tout pastoral. Son premier but est d'éclairer et d'aider ceux qui ont charge d'âmes en Haïti. Il nous semble indispensable pour une initiation sérieuse à la pastorale en ce pays. Mais en plus, cet ouvrage sera une aide précieuse pour le missiologue, le sociologue et l'ethnologue qui s'intéressent aux problèmes haïtiens.

E. VAN DOOSSELAERE, o.m.i.

\* \* \*

EUGÈNE ROCHE, s.j. — *Pauvreté dans l'Abondance. Prospérité matérielle et pauvreté évangélique.* [Tournai], Casterman, 1963. 20 cm., 105 p.

Pauvreté, richesse : deux mots qui ont une histoire longue et mouvementée. Que de révolutions, de guerres, d'émeutes, de dépassements de soi, de sacrifices se cachent derrière eux. Notre époque qui non seulement les connaît et les exploite, mais les vit, en refait leur procès. Deux tendances s'affirment : tuer la pauvreté en éliminant les riches ou exploiter sa pauvreté à deux fins supérieures de dépassement de soi et d'équilibre humain. Aujourd'hui, au moins en plusieurs pays, la pauvreté matérielle ignoble du XIX<sup>e</sup> siècle est chose du passé. Une certaine aisance a fait son apparition à l'échelle de la classe moyenne. Pourtant la première béatitude demeure toujours. Concilier les deux n'est pas chose facile. L'auteur tente d'y apporter une compréhension lucide. Il fustige les fausses attitudes. Il faut aller au cœur du problème : l'attitude intérieure de mendiant de Dieu. Tous, favorisés de la fortune ou pauvres effectifs, doivent vivre la pauvreté en esprit. L'ensemble du volume trouve son origine dans trois articles déjà parus en diverses revues. Le texte clair, précis, direct, sans fioritures littéraires suggère une réflexion profonde. Puisse ses lecteurs nombreux y puiser un regain de ferveur et y trouver un stimulant dans la vie de pauvreté en esprit.

Gaston RIOUX, o.m.i.

\* \* \*

JACQUES DELORIMIER, c.s.c. — *Histoire de notre Salut. — Guide du Maître. — Fiches de l'élève. — Illustrations catéchétiques*, réalisées par FRÉDÉRIC BACK. Montréal, Fides, 1962. 28 cm., 246, 256 p., 16 ill.

Les vingt et une pages d'introduction disent parfaitement le propos du père Jacques Delorimier, c.s.c., et la longue expérience dont cette œuvre est le fruit. Ce n'est pas un manuel au sens strict, mais une orientation catéchétique. L'auteur a réuni les matériaux d'une catéchèse biblique qui fait vivre le dessein de Dieu constamment présent dans l'histoire de l'homme. L'ouvrage comprend 46 leçons réparties sur trois trimestres correspondant aux temps liturgiques de l'Avent, Pâques et Pentecôte : 18 leçons traitent du Peuple de Dieu ; 18 leçons rappellent la vie et la mission du Seigneur comme réponse à l'appel du Père ; 10 leçons présentent le Seigneur ressuscité et actuellement vivant dans l'Église ; enfin des fiches supplémentaires comprenant cinq leçons, des célébrations, et des réflexions pour compléter le plan de l'année selon les besoins.

Chacune des catéchèses dans le livre du maître présente la note doctrinale et pédagogique, un schéma de causerie, et des activités obligatoires et complémentaires. Chaque leçon se réfère aux *Fiches de l'élève*, qui sont de trois genres : fiches de travail, fiches de la Vie du Christ, fiches-résumés. Avec ces fiches, l'élève est invité à construire son propre cours de religion qu'il insère dans un cartable. De plus, on lui suggère d'écrire ses réflexions personnelles sur un cahier.

Ajoutons les illustrations catéchétiques, les graphiques sur l'*Histoire du Salut* et les *Temps liturgiques*, et nous avons une vue d'ensemble du travail immense que s'est imposé l'auteur.

Le mérite du père Delorimier n'est pas mince. Il a voulu fournir aux éducateurs un instrument de travail efficace et pratique et il a réussi. Même les moins bien initiés — à condition toutefois d'y mettre « le temps et la peine » et de n'avoir pas de préjugés contre le renouveau catéchétique — pourront, avec ces matériaux, donner une catéchèse qui soit convenable. A notre avis, l'*Histoire de notre Salut* est, à l'heure actuelle et dans le contexte canadien-français, l'une des meilleures pistes de catéchèse pour les élèves de cet âge. Est-ce à dire que le travail soit sans faiblesse ? Non.

On pourrait formuler quelques remarques :

En général, l'idée doctrinale d'une leçon semble trop vaste pour une seule catéchèse. Souvent, le thème catéchistique n'apparaît pas comme sous-jacent à toute la leçon et situé à la jonction de la réalité biblique et des intérêts profonds des catéchisés. Le souci de relire la Parole éternelle de Dieu ne s'accompagne-t-il pas de cet autre de rejoindre l'homme dans son élan vital ? En conséquence, certains travaux demandés aux élèves sont parfois artificiels, purs exercices intellectuels et non pas méditations dans la contemplation et l'action.

Avec ce manque d'actualisation du Message divin, on peut déplorer que la liturgie ne vienne pas jouer un plus grand rôle au plan de l'éducation personnelle et communautaire.

Encore on pourrait peut-être faire des réserves sur le fichier. Le procédé est bien étudié mais assez compliqué. On peut se demander si l'éducateur ne se lassera pas de reviser les fiches tout au cours de l'année, et si la tenue d'un tel fichier à la longue ne dépasse pas légèrement les possibilités et les intérêts des élèves.

De plus, si les *Illustrations* éduquent bien au sens du renouvellement de l'imagerie religieuse, leur « emploi » exige du catéchiste une formation qu'ordinairement il ne possède pas.

Enfin le prix d'achat de ces livres est élevé, d'autant plus qu'après utilisation, ils n'ont aucune valeur commerciale; et il faut ajouter d'autres documents comme le *Missel Feder*, *Lectures bibliques* de A. Elchinger, *Documents bibliques* n° 2 de Babin et Servel. Même si les élèves possèdent tous ces livres, les auront-ils toujours à la portée de la main quand viendra le temps de s'en servir? Il y a lieu d'en douter, du moins pour les externes. Pourtant l'auteur a raison quand il écrit: « certaines matières profanes mettent en usage un matériel didactique beaucoup plus considérable » et « il ne faut négliger rien de valable qui puisse nous aider ».

Bref ces quelques réserves ne doivent pas nous empêcher de désirer la parution du prochain ouvrage: *L'Église en marche*.

Pour s'en servir avec efficacité, l'éducateur doit être initié au renouveau biblique et liturgique, et les élèves doivent posséder les documents auxquels il se réfère. Son utilisation est plus facile dans un pensionnat que dans un externat. Il trouverait difficilement sa place dans une école secondaire publique d'Ontario, encore moins dans les cours dits: « Technique » ou « Terminal » ou « Arts et Métiers ».

Léonard ROCHON, ptre.

\* \* \*

OFFICE DIOCÉSAIN DE L'ENSEIGNEMENT RELIGIEUX DU DIOCÈSE DE TOURNAI. — *La Vie dans le Christ*. Paris, Casterman, 1961. 24 cm., 116 p.

Ce guide contient une ordonnance épiscopale, un entretien avec le catéchiste, et la première partie d'un programme. En rendant ce manuel obligatoire pour son diocèse, l'évêque de Tournai dit aux catéchistes: « Il ne faudrait pas que vous attendiez du *Guide* plus de secours qu'il ne peut, ni ne doit donner. Il oriente votre travail..., mais il ne vous en dispense pas. Il ne remplace pas non plus la lecture, l'étude et la consultation des livres du maître. » En effet, ce manuel se réfère constamment aux livres d'un maître: Joseph Colomb, p.s.s., *La Doctrine de vie au catéchisme* en trois tomes, t. I, *Vie nouvelle et nouveau Royaume*; t. II, *Combat spirituel et soucis de l'Église*; t. III, *Portrait du chrétien et loi de charité*; aux *Sources du catéchisme*, également en trois tomes, t. I, au temps de l'Avent: la Promesse; t. II, de Noël à Pâques: la vie de Jésus; t. III, de Pâques à l'Avent: le Christ glorieux, l'histoire de l'Église, et enfin *Avec le Christ Jésus*.

Les auteurs fournissent aux catéchistes des orientations précises sur la manière de se servir de ce manuel, le dynamisme de la causerie, la réalisation des activités, la participation à la liturgie et l'initiation à la messe et à la communion.

Ce manuel est avant tout un programme pour l'enseignement religieux à des enfants de 10 à 12 ans. Il contient des plans de leçons détaillés, sur l'âme, Dieu, la nouvelle naissance, le Royaume de Dieu, avec des références aux livres déjà mentionnés, à la Bible et aux Fiches de chant. Il est complété par deux autres fascicules, soit le B. pour la classe de 5<sup>e</sup> année et le C. pour la 6<sup>e</sup> année.

Ce guide est un instrument de travail très précieux entre les mains du catéchiste. C'est indéniable, les auteurs ont accompli un immense travail de réflexion, de recherches et d'expériences. Ils ont rendu accessible à tous les catéchistes l'utilisation des riches catéchismes de Colomb, p.s.s. Ils orientent les moins bien initiés à une catéchèse biblique et liturgique. Faut-il déplorer que l'énoncé psychopédagogique ne soit pas donné? Nous le croyons. Nous comprenons avec les auteurs que le « donné concret dépend en grande partie de l'auditoire auquel on s'adresse ». Mais il nous semble qu'il existe des éléments psychologiques fonamen-

taux qu'on retrouve chez tous les enfants à cet âge, sinon dans tous les pays, du moins dans un même pays. C'eût aidé davantage le catéchiste à faire le lien vital entre le message et l'enfant !

Au Canada, ce guide pourrait aider les catéchistes de 6<sup>e</sup> et 7<sup>e</sup> années, du cours élémentaire. Il pourrait aussi inspirer ceux qui ont la responsabilité de refaire les programmes d'enseignement religieux à l'école primaire. De plus, il nous met en contact avec les œuvres de M. Colomb, p.s.s., œuvres que non seulement tout catéchiste, mais tout chrétien cultivé et soucieux de comprendre sa foi, devrait fréquenter.

Léonard ROCHON, ptre.

\* \* \*

✓  
Saint BERNARD. — *Lettres choisies*. Textes choisis et présentés par Dom JEAN LECLERCQ, bénédictin de Clervaux, traduits par E. DE SOLMS. Namur, Éditions du Soleil Levant, 1962. 17,5 cm., 192 p. (Collection *Les Écrits des Saints*.)

Les lettres choisies et présentées ici ne sont pas ces grandes lettres où Bernard prend position dans les affaires politiques, les questions de doctrine ou les problèmes ecclésiastiques, mais celles qu'on pourrait qualifier de privées, celles qui révèlent l'homme au grand cœur, le père de ses moines, l'ami des pauvres et des petites gens. Sans elles, Bernard prend plutôt la figure austère d'un ascète, d'un chef autoritaire. Par elles, le lecteur peut suivre ses réactions devant les situations humaines, là où apparaît davantage l'homme de Dieu, le saint dévoré de bonté.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

✓  
MICHEL DE KERDREUX. — *Dans l'Intimité d'un grand Pape. Pie XI*. Mulhouse, Éditions Salvator, 1963. 19,5 cm., 336 p.

Rares sont les existences mieux dépensées au service de Dieu, de l'Église et de l'humanité que celles des papes. Par leurs puissantes personnalités, cependant, les pontifes souverains apparaissent à la fois très semblables et pourtant si différents ! Pour caractériser la figure vénérable de Pie XI, et illustrer sa hardiesse, sa fermeté, sa bonté, sa tendre piété, l'auteur a tiré, des divers épisodes d'une vie débordante, de menus faits pris sur le vif, dont il a tissé un charmant recueil de « fioretti ». Anecdotes, rencontres, incidents, dialogues échangés, s'animent sous sa plume alerte, et découpent les lignes maîtresses de la physionomie d'un personnage très grand, mais aussi très humain.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

✓  
GUILLAUME HUNERMANN. — *La Flamme qui chante. Les Martyrs d'Ouganda*. Traduit par XAVIER FESSLER. Mulhouse, Éditions Salvator, 1963. 19,5 cm., 169 p.

Cette dramatique histoire de jeunes néophytes qui scandent de leurs chants la danse des flammes qui les transforment en torches vivantes se passe entre les années 1885 et 1887. Elle est basée sur les documents du procès de béatification. Hunermann excelle dans l'art de faire revivre hommes et événements. Il s'est appliqué à peindre dans le détail les scènes les plus contrastantes auxquelles sont mêlés 22 nobles pages de l'empereur de l'Ouganda. Sont ainsi mises en lumière la

foi intrépide et la fidélité qui les gardent de l'influence néfaste d'un milieu corrompu où les passions humaines les plus viles ont libre cours, ainsi que leur force d'âme surhumaine. Bien au fait des malheurs dont ils sont constamment menacés, tous, catéchumènes et baptisés, n'en continuent pas moins à vivre dans une parfaite sérénité. Cette tranche, à la fois édifiante et fort émouvante, de l'épopée missionnaire des Pères Blancs invite à de salutaires réflexions sur la part requise de chacun pour l'expansion de l'Église.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

LOUIS CHAIGNE. — *Saint André-Hubert Fournet, ou la Fierté de la Croix*. Paris, Bernard Grasset, 1962. 19 cm., 203 p.

En quittant cette terre, le 13 mai 1834, André-Hubert Fournet, que Pie XI devait canoniser en 1933, confiait à l'Institut des Filles de la Croix fondé par lui, un message qui reste encore aujourd'hui d'un rare à-propos pour notre monde moderne. Il lui enjoignait de le vivre et de le répandre. A ces religieuses, donc, mais pas à elles seules, incombe depuis lors le devoir de travailler à « la mise en valeur du mystérieux symbole de la croix ». Tout comme la période troublée du déclin du XVIII<sup>e</sup> siècle, notre époque a oublié que la croix achemine l'homme concrètement vers la Lumière du matin de Pâques. Dans la mesure où nous sommes les victimes de nos ambitions, de notre sensibilité, de notre amour du monde et de la vie, dans la mesure où il nous faut apprendre comment en être victorieux, ce récit, par ses lignes maîtresses, fournira à nos âmes et à nos cœurs la nourriture qui les relancera sur la route qui mène à Dieu. L'appel du saint apôtre résonnera à nos oreilles. Sorti de l'encadrement des siècles où vécut cet homme rigoureusement conquis par l'Amour vrai, il prêche avec autorité la fuite des plaisirs, des grandeurs, de l'orgueil et du confort. Se faisant suppliant, il nous invite tous à suivre son sillage.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

RENÉE BRAGÖLY. — *Silhouettes*. Préface de JEAN GUITTON, de l'Académie française. [Tournai], Casterman, [1963]. 20 cm., 179 p.

De par la volonté de l'auteur, ce ne sont que des silhouettes, mais quelles silhouettes ? Dans ce volume, on nous présente cinq petites sœurs de l'Assomption, trois françaises, une argentine et une irlandaise. Toutes le même idéal : se dévouer à la façon de Dieu au service des pauvres en milieu ouvrier, mais la manière est très individualisée. Les personnages de cette galerie vivante, défient l'uniformité de la fabrication en série. Ces femmes ont de l'épine dorsale, du caractère, de la personnalité. L'image qui nous en est peinte démontre que l'humain n'était pas exclus de leur don à Dieu. Il sert à la purification intérieure et à un don plus désintéressé. La lecture de ces esquisses détrompera certains naïfs qui croient que tout est plat et sans relief dans la vie religieuse. Le style est agréable et d'une lecture charmante. La description des personnages est brossée de main avertie. Ce volume apporte une idée plus exacte de la vie religieuse vécue simplement. Puisse-t-il contrebalancer avantageusement l'image mièvre et irréaliste de certaines biographies et feuillets de propagande.

Gaston RIOUX, o.m.i.

\* \* \*

*Réflexions chrétiennes sur l'éducation.* Montréal, Fides, 1964. 19,5 cm., 172 p.

M. l'abbé Richard Brosseau, directeur de l'Institut supérieur des Sciences religieuses de l'Université de Montréal, a rassemblé, dans ce volume de la collection « Foi et Liberté », une demi-douzaine de conférences données, la plupart en 1963, sous les auspices de cet institut qui a pour but de parfaire la culture théologique des laïcs.

Dans la première conférence, intitulée *Christianisme et vérité*, M. l'abbé Guy Bélanger montre que le chrétien doit se mettre à la conquête de la vérité totale, celle de la Création et celle de la Rédemption. Puis, M. Claude Ryan, dans son exposé *Christianisme et éducation*, indique comment l'éducation chrétienne doit assurer cette conquête et assumer toutes les valeurs du monde, sans transiger avec le monde. Sous le titre *Perspectives d'une éducation confessionnelle*, M. l'abbé Marcel Lefebvre continue la thèse précédente et explique la notion de confessionnalité scolaire, i.e. l'incarnation de valeurs confessionnelles et religieuses dans le procédé éducatif, où le naturel et le surnaturel posent leurs exigences. M. Philippe Garigue, doyen de la Faculté des Sciences sociales de l'Université de Montréal, traite de *Liberté académique et université catholique* et rappelle les normes selon lesquelles le chercheur dans une université catholique doit exercer son activité professionnelle. La pensée du cardinal Newman sur l'éducation universitaire, telle que présentée dans *The Idea of a University*, fait l'objet de la contribution du père H.-M. Robillard, o.p., intitulée *La théologie dans l'univers du savoir d'après J. H. Newman*. Enfin, comme sixième chapitre de ce livre, on reproduit une allocution prononcée en 1961 par Son Éminence le cardinal Léger, et qui porte le titre *Réflexions pastorales sur notre enseignement*, où il est question de la confessionnalité de notre enseignement, du respect des minorités, du rôle de la famille, de la société civile et de l'Église dans l'éducation, et des exigences de l'éducation de la foi en même temps que du respect des valeurs profanes.

Étant donnée la brûlante actualité des problèmes d'éducation, qui préoccupent la majeure partie de la population du Québec de nos jours, il est inutile d'insister sur l'opportunité de cette prise de conscience collective, que représente cet ouvrage qui dissipera bien des confusions et favorisera grandement une réflexion sereine et une sage politique.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

MARIE-THÉRÈSE VAN EECKHOUT. — *Les Rencontres des Garçons et des Filles.* [Tournai], Casterman, 1963. 19 cm., 144 p.

C'est une mère de famille qui traite ici de la question, cruciale en éducation, des fréquentations juvéniles. Le sujet est expliqué magistralement, avec beaucoup de bon sens et de psychologie. Les exposés et les solutions manifestent à la fois une profonde sagesse et une grande largeur de vues.

Il n'est guère possible de trouver un meilleur traité sur ce sujet; les éducateurs, les parents surtout, y trouveront une réponse sûre à leur préoccupation d'assurer un avenir noble à leurs enfants.

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

JEAN ONIMUS. — *Lettres à mes Fils*. [Bruges], Desclée de Brouwer, [1963]. 19,5 cm., 119 p.

L'ouvrage précédent de l'auteur, *Face au monde actuel*, soulevait une foule d'interrogations; ce petit volume leur apporte une réponse magistrale en disant comment le jeune d'aujourd'hui doit affronter son existence.

L'argumentation d'Onimus paraît se distribuer en trois étapes :

1° le but à poursuivre, qui est le développement de la personnalité;

2° les conditionnements concrets, qui sont, soit subjectifs : le mal et l'amour; soit objectifs : le monde et la foi;

3° les moyens à prendre, quatre « vertus » : l'intelligence, l'admiration, l'imagination et la générosité.

Les *Lettres à mes Fils* sont suprêmement adaptées à la situation et à la mentalité d'aujourd'hui; les éducateurs de tout ordre y trouveront des exposés qui correspondent parfaitement aux exigences de l'éducation actuelle, et des arguments qui rejoignent exactement les besoins de la jeunesse contemporaine.

Le ton du volume est toujours serein; la pensée, profonde et mesurée; le style, clair et expressif. Tous les lecteurs quelque peu cultivés s'instruiront merveilleusement dans ce livre.

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

JACQUES JULLIEN. — *Le Chrétien et la Politique*. [Tournai], Desclée, [1963]. 19 cm., 258 p.

C'est un professeur de grand séminaire qui résume la doctrine pontificale sur l'action des catholiques au sein de la société civile. Sous une optique moderne, il traite des problèmes contemporains du laïcisme, du cléricisme, de l'éducation, du civisme, du patriotisme.

Le texte se divise en sept chapitres auxquels s'ajoutent des notes sur la torture, l'action psychologique et les complicités nécessaires.

Ce volume est motivé, entre autres choses, par « ... la nécessité d'opérer certains déblocages et de tenter une présentation aussi objective que possible de cet enseignement [pontifical] : depuis quelques années, en effet, l'enseignement politique de l'Église est trop souvent présenté et utilisé à sens unique par certains chrétiens qui ont eu le mérite d'être parmi les premiers à le mettre en valeur, mais qui n'ont pas échappé à la tentation de le mobiliser au service d'une idée politique, voire même d'une politique » (p. 5).

On croirait que ces lignes — comme tout le volume d'ailleurs — ont été écrites pour le Canada français actuel ! Il faut lire cet ouvrage !

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

MICHEL DE LANGRE. — *Âme humaine et Science moderne*. Paris, Lethielleux, [1963]. 18,5 cm., 243 p.

La thèse fondamentale du docteur de Langre est que l'homme doit répondre personnellement à un appel spirituel venu de Dieu; sa démonstration part de l'observation expérimentale de la vie pour s'élever à la connaissance de l'âme; ses réflexions se distribuent en cinq chapitres :

1° *Une étude comparative du comportement animal et humain;*

- 2° *La différenciation du psychisme animal et de la pensée;*  
 3° *La définition de l'âme humaine;*  
 4° *La relation entre l'âme et Dieu, le bien ou le mal;*  
 5° *L'origine et la destinée de l'homme.*

Des notes explicatives et des appendices couvrent les dernières 65 pages. La conclusion globale de l'ouvrage semble être la découverte d'une « tendance à la transcendance » qui est « une commune caractéristique de l'humanité » (p. 225). On trouve là les bases de droit naturel d'une apologétique chrétienne moderne.

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

EUGENE J. RÆSCH. — *The Totalitarian Threat*. New York, Philosophical Library, 1963. 22 cm., xx-190 p.

After having taught philosophy at St. John's College and the John Carroll University (both of Cleveland) and at the University of Ottawa, where he obtained the Ph.D., a few years ago, Mr. Ræsch is now a member of the Philosophy Department of Loyola College, Montreal. He is to be congratulated for having redrafted his doctoral dissertation on Hobbes and Rousseau and made available to the general public a very readable and enlightening text. The subtitle *The Fruition of Modern Individualism as Seen in Hobbes and Rousseau* indicates the main idea of the book, namely that "the tree of totalitarianism grows in the garden of modern individualism" and that the philosophy of Hobbes and Rousseau, with its denial of man's essential sociality and of a natural moral law, was really a threat to human liberty, since it paved the way to a regime of might instead of right. It is naive to think of agnostic and liberal individualism as a bulwark against tyranny. In fact, the positivistic and voluntaristic interpretation of human rights, as derived from Hobbes and Rousseau, is conducive to a Leviathan of oppression; and the chief merit and originality of Dr. Ræsch's book is precisely to prove that point conclusively from a thorough study of those two philosophers.

In our times of tension and cold war, there can hardly be anyone, in the free world, who is not convinced of the perverseness and duplicity of Communist ideology and strategy; but there may be many who are not equally aware of the danger that lurks in the individualistic ideology, which insidiously contains the seeds of Communist totalitarianism, as Karl Marx himself acknowledged, when he called Hobbes "the father of us all".

No one interested in social and political philosophy can afford to ignore this important book, which is a timely warning against the false security that rests on the myths of modern individualism.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

MARCEL ECK. — *La Maladie mentale*. Paris, Lethielleux, 1963. 19 cm., 244 p.

Après avoir suggéré une classification des maladies mentales et considéré leur genèse, le docteur Eck, médecin des hôpitaux de Paris, s'applique surtout à décrire les divers traitements de ces maladies; en premier lieu, les thérapeutiques biologiques ou organiques, comme les méthodes dites de choc, la psychochirurgie et l'usage de produits pharmaceutiques, soit calmants, soit antidépresseurs; et puis, les thérapeutiques psychologiques, dont la plus connue est la psychanalyse, que l'auteur

envisage au point de vue moral et à la lumière de la doctrine chrétienne et des enseignements pontificaux. Il rappelle que le freudisme est infecté par le vice du pansexualisme et que l'extraversion inconditionnée du moi n'est pas sans graves conséquences. Mentionnons, en passant, un chapitre, aussi intéressant qu'il est bref, sur la psychanalyse en face de la doctrine marxiste. Enfin, il est question aussi d'autres thérapeutiques, que sont les traitements endocrinologiques, la cure de sommeil, l'hypnose, l'autosuggestion, les désintoxications, les recours aux activités collectives, etc. L'auteur considère les avantages et les inconvénients de toutes ces différentes techniques psychiatriques, ainsi que les problèmes humains et moraux qu'elles peuvent poser. En appendice, un lexique des termes techniques employés au cours de cet ouvrage ajoute à la valeur de ce livre palpitant d'intérêt.

Œuvre d'un praticien bien expérimenté et d'un savant doublé d'un croyant, ce volume, de la collection du « Centre d'Études Laënnec », mérite une lecture et même une étude sérieuse, à cause de la sûreté de son information et de la pondération de ses jugements.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

*Werke und Jahre, 1937-1962.* Salzburg, Otto Müller Verlag, 1962. 19 cm., 216 p.

Journal d'un éditeur catholique, son histoire, son développement, ses collaborateurs, ses éditions, ses perspectives d'avenir. Ouvrage qui concerne principalement les éditeurs, les libraires, les bibliothécaires et les écrivains. Notons surtout l'article de K. Rahner, *Ueber den Buchautor*, sur la fonction essentielle de l'écrivain chrétien.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

PHILIPPE GARIGUE. — *L'option politique du Canada français. Une interprétation de la survivance nationale.* Montréal, Les Éditions du Lévrier, 1963. 22,5 cm., 175 p.

Les admirateurs de Philippe Garigue (j'en suis un !) ne seront pas déçus par ce nouvel ouvrage qui traite de la structure sociologique de notre développement ethnico-social.

L'auteur cherche à découvrir ce qu'il appelle le « variable stratégique déterminant » de l'évolution historique du Canada français. Après un chapitre doctrinal sur les théories sociologiques afférentes à son objet, il aborde la question elle-même, en prenant comme postulat de recherche l'idée de survivance qu'il considère comme « l'élément principal de la contingence sociale du Canada français et de son « ethos » culturel ». Il découvre dans ce leitmotiv de la survivance des éléments de réaction, d'affirmation, d'immobilisme, d'innovation; ce concept est utilisé par les Canadiens français comme « fonction de conservation, de novation, d'affirmation cognitive, d'identification nationale, etc. ».

Garigue étudie la survivance plutôt comme « forme » ou « catégorie » que dans son contenu culturel; il procède selon une méthodologie logique plutôt que par enquête proprement sociographique. Sa dialectique est formidable, ses interprétations historiques sont objectives et lumineuses, sa documentation est irréprochable.

Selon l'auteur, l'idée de survivance exprime tout d'abord « la primauté de l'autonomie culturelle comme valeur transcendante ». C'est cette notion, ou cet idéal, qui inspire la résistance à l'assimilation. Ici, je reprocherais à Garigue de

mentionner à peine que la langue constitue un handicap pour le Canadien français, dans « un système fédéral à orientation culturelle anglaise ». Il y a encore plus, me semble-t-il : ce handicap ne provient pas seulement de la langue, mais de tout l'ensemble de la culture — d'une culture dont les anglophones récuse la valeur — et il déclenche une réaction non pas seulement sociologique, mais avant tout psychologique. C'est cette réaction innée, personnelle, qui se trouve, je crois, à la base même, infra-corticale peut-on dire, des mécontentements et des revendications actuelles.

C'est dans la « primauté de l'autonomie culturelle », comme le découvre fort pertinemment Garigue, que s'enracine l'idée et le mouvement de « séparatisme » : pour accéder à une culture libre et pleine, l'on veut rompre les liens de dépendance qui restreignent l'épanouissement de la nation et, conséquemment, de chaque individu dans cette nation.

La thèse de l'auteur aboutit à ceci : « ... la situation actuelle montre tous les signes précurseurs d'un conflit de force non seulement entre Canadiens français et Canadiens anglais, mais aussi entre adhérents canadiens-français des différentes idéologies » (p. 160). Face à cette situation, deux issues sont concrètement possibles selon Garigue : l'indépendance du Québec et un nouveau fédéralisme.

Il rejette l'indépendance du Québec comme une « solution extrême », et cela pour trois raisons : 1° le monde moderne est témoin d'une fédéralisation progressive ; 2° le déchirement idéologique affaiblirait le Canada français ; 3° les minorités vivant hors du Québec seraient délaissées.

Il faut donc favoriser un nouveau fédéralisme qui « devrait partir d'une représentation « nationale » par groupe linguistique ».

La conclusion (p. 163-174) est la partie la plus faible du volume. Elle est un « souhait » théorique plutôt qu'une étude objective des faits ; aussi apparaît-elle laborieuse et hésitante.

Cet exposé de *L'option politique du Canada français* n'indique pas suffisamment la richesse de l'ouvrage. Son étude directe est indispensable dans la conjoncture présente.

Germain LESACE, o.m.i.

\* \* \*

PIERRE ANGERS, s.j. — *Réflexions sur l'Enseignement*. Montréal, Les Éditions Bellarmin, 1963. 20,5 cm., 204 p.

Voilà certes l'un des plus importants ouvrages publiés en ces derniers temps sur les problèmes du Canada français. Il nous repose des improvisations, suintant l'ignorance et la bile, que l'on multiplie comme « livres de choc » sous des titres attrape-nigauds.

Le père Angers, lui, traite avec compétence et sérénité d'un problème vraiment fondamental. Sa thèse est la suivante : l'éducation est la clef du progrès national des Canadiens français ; elle va exiger des déboursés formidables que le peuple doit se décider à défrayer ; elle suppose une coordination que seul l'État peut assurer ; elle exige un rajustement rapide et un effort gigantesque en personnel et en matériel ; elle est actuellement déficiente, mais non pas désespérée ; elle seule peut garantir infailliblement le succès ultime de la nation.

Le ton du père Angers est calme ; il se dispense de critiques stériles et indique une voie positive en vue d'un objectif suprême à longue échéance. Il utilise une documentation étendue, scientifique, probante.

*Réflexions sur l'Enseignement* offre un diagnostic généralement très sûr et lumineux sur nos déficiences comme sur nos caractéristiques et nos talents; c'est une philosophie de l'éducation qui est constructive et optimiste. Les Canadiens français épris du succès de la jeunesse se doivent de méditer l'ouvrage du père Angers. Ils y puiseront, dans la profondeur des exposés, une bonne leçon d'humilité collective et personnelle; mais ils y trouveront aussi une programmation lucide des voies à suivre pour une réussite merveilleuse.

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

MICHEL SAVARD, c.j.m. — *Paradoxes... et Réalités de notre Enseignement secondaire*. Montréal, Centre de Psychologie et de Pédagogie, [s.d.]. 20,5 cm., 145 p.

Le titre actuel est un attrape-lecteurs. Comme thèse à l'Institut supérieur de Pédagogie, à Paris, le travail se présentait scientifiquement comme : « Promotion professionnelle du laïc dans l'Enseignement secondaire au Canada français »; c'est ce thème qu'il traite en réalité, selon un exposé tripartite :

- 1° la doctrine de l'Église sur l'éducation (chapitre premier);
- 2° les antécédents historiques au Canada (chap. 2 et 3);
- 3° les exigences professorales (chap. 4-8).

L'auteur déclare : « L'esprit qui nous a animé tout au long de ce travail fut un esprit constructif. C'est pourquoi nous n'avons pas hésité à remonter dans l'Histoire pour y rechercher les circonstances qui ont motivé la conduite des Anciens. Pas un instant, nous n'avons voulu dévaloriser la fonction du prêtre-éducateur. Nous savons trop, et nous l'avons dit, l'importance que l'Église y attache pour que nous ne donnions pas toute sa valeur à ce ministère de l'enseignement. C'est plutôt dans une perspective d'avenir que nous avons voulu travailler, en exaltant la fonction du laïc qui, par son enseignement, peut accomplir une noble tâche ecclésiastique » (p. 131).

Remercions l'auteur de ce livre lucide et utile; il met au point beaucoup de choses et sait rendre justice à qui de droit; sa thèse devrait faire penser plusieurs de nos critiques à tous crins.

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

[FÉDÉRATION DES COLLÈGES CLASSIQUES]. — *Notre réforme scolaire. II. L'Enseignement classique. Mémoire à la Commission royale d'Enquête sur l'Enseignement*. Montréal, Centre de Psychologie et de Pédagogie, 1963. 20,5 cm., 254 p.

Le texte de ce rapport a été rédigé par des membres du Conseil général et du Secrétariat de la Fédération des Collèges classiques; il a été subséquentement soumis à l'approbation des supérieurs de collèges réunis en assemblée générale.

Le mémoire examine les thèmes suivants : 1° le cours classique; 2° le collège classique; 3° les étudiants; 4° le personnel; 5° les services éducatifs; 6° la Fédération des Collèges classiques.

En plus des six chapitres, le volume comprend une introduction de M<sup>sr</sup> Pierre Décary, p.d., des tables des matières, quatre appendices énonçant les conclusions et les recommandations du rapport, une liste des publications de la Fédération, un résumé de tout le mémoire soumis à la Commission royale et une table des matières de l'ensemble. De nombreux tableaux complètent ou illustrent le texte. C'est un document.

\* \* \*

Germain LESAGE, o.m.i.

JOSÉPHINE BURTON. — *Le combat d'une mère*. Trad. de l'anglais par SIMONE DE TROOZ. Préface de S. Ém. le cardinal SUENENS. [Bruges], Desclée de Brouwer, [1962]. 20 cm., 118 p.

La lecture de ce livre nous redonne espoir en l'humanité. Si une mère a réussi à force de persévérance, d'amour et de foi à faire de son fils infirme un homme comme les autres, un être équilibré, c'est qu'il y a encore au cœur de l'humanité des forces vives capables de balancer et de neutraliser les germes de mort. Le récit jaillit simplement et s'écoule comme une source. Aucun appareil littéraire, aucun artifice entrave la narration. Tout au long de ces pages, on vibre à cette volonté de réussir. On est ému des efforts déployés. On applaudit aux minimes succès qui lentement tissent la trame de la réhabilitation. Le cardinal Suenens qualifie ce livre de « tonique ». Le terme est bien choisi. Un livre comme celui-ci confirme que même si tout semble perdu, il y a toujours de l'espoir à qui a foi en Dieu et l'aime.

Gaston RIOUX, o.m.i.

\* \* \*

M<sup>gr</sup> ALBERT TESSIER. — *Canadiennes*. 2<sup>e</sup> éd. Montréal-Paris, Fides, [1962]. 22 cm., 159 p.

*Canadiennes* connaît aujourd'hui sa deuxième édition. C'est un certain indice de valeur. Valeur réelle. Ces pages nous convainquent de la place inégalée de la femme dans l'histoire du Canada. Que de bravoure, d'humble dévouement, d'oubli de soi ! On en reste ébahi. Plusieurs de ces femmes valent mieux que bien de nos hommes du XX<sup>e</sup> siècle. Que de femmes fortes ! A la lecture de ces pages, on se rend compte de leur place prépondérante bien qu'effacée dans la trame de notre développement national. Sans elles que serions-nous ? Loin d'elles la peur, la paresse et le confort. Les conditions de travail souvent décourageantes et ingrates ont développé en elles des merveilles d'inventions, d'organisations. L'ouvrage est de nature historique. Il est dommage que l'auteur n'ait pas cité une certaine bibliographie afin d'aider les lecteurs intéressés à poursuivre. Un livre stimulant et inspirateur pour tous. Puissent les femmes d'aujourd'hui marcher sur leurs traces et bâtir un peuple fort et fervent !

Gaston RIOUX, o.m.i.

\* \* \*

ANDRÉ BER. — *Le Repaire des Loups gris*. Roman. Montréal-Paris, Fides, [1962]. 22 cm., 168 p. (*Rêve et vie*.)

Il est ici question de loups sans qu'on en voit un. Ce n'est pas une aventure de chasse, mais un roman de guerre. Curieux roman de guerre puisque l'on ne se bat pas. L'intrigue nous lance à la recherche de l'Atlantide, ce pays trait d'union entre l'Europe et l'Amérique, englouti mystérieusement depuis plusieurs millénaires. Sous couvert d'une expédition scientifique se cache une entreprise de protection nazie. Afin d'assurer une protection aux sous-marins allemands sillonnant l'Atlantique, on trouve une île dans les Caraïbes. C'est le quartier général d'un nombre d'opérations et en même temps lieu de repos où l'on corrige les avaries et où l'on refait ses forces. Les loups gris (les sous-marins) y viennent périodiquement. L'expédition scientifique languit en raison des restrictions. Notre héros se trouve

alors prisonnier de guerre puisqu'il est français d'origine. Nous avons là la mise en scène *grosso modo*; maintenant pour le reste... il faut lire le volume. L'auteur ne se perd pas en considérations inutiles ni en de longs élans de feu sur les couleurs des couchers de soleil, des arbres ou autres. Le récit est maître. Le tout progresse très bien. L'intrigue se dénoue régulièrement et crée progressivement une hâte de savoir la suite. Le style est alerte, sobre, aux dialogues vifs. Les personnages ne se démentent jamais, toujours eux-mêmes.

Gaston RIOUX, o.m.i.

\* \* \*

ROBERT DE ROQUEBRUNE. — *Les Canadiens d'autrefois. Essais.* Montréal-Paris, Fides, [1962]. 22 cm., 292 p.

Ces *Essais* n'ont pas la prétention d'une « Histoire du Canada » classique. Les talents du guide dans cette galerie vivante de nos ancêtres est incontestable. Il campe bien tout ce monde. Ce n'est pas un roman bien que certains épisodes pourraient le laisser croire. La réalité surpasse parfois l'imagination. Tous ces personnages d'autrefois défilent sous nos yeux selon l'ordre chronologique avec quelques accroc par-ci par-là. La forte documentation manuscrite ou imprimée manifeste que l'auteur a un souci de vérité remarquable. Un seul point à noter *ad melius esse* sur les détails bibliographiques des références imprimées. Comme le travail manifeste une recherche poussée pourquoi ne pas avoir numéroté les sources dans le texte? L'ouvrage en aurait tiré plus de qualité scientifique. La qualité du travail et l'extension des recherches l'exigent. *Canadiens d'autrefois* est d'une lecture palpitante. Il nous injecte une légitime fierté. Le tout est donné dans un style vivant, parsemé d'humour. En somme c'est une lecture très intéressante et enrichissante.

Gaston RIOUX, o.m.i.

\* \* \*

CHARLES DAIN. — *Contre Vents et Marées. [Roman].* Bruxelles, Foyer Notre-Dame; Paris, Casterman, [1963]. 18 cm., 176 p.

Ce « roman » est en grande partie autobiographique. L'auteur refait le trajet de sa jeunesse, de ses soucis et de sa maturation. Le jeu des influences familiale, scolaire et amicale est finement développé et analysé. L'appel vers un idéal élevé surgit dès l'adolescence. Puis nous assistons à l'évolution et aux vicissitudes d'un don total à Dieu et à autrui. Tout est raconté dans un style alerte, jeune, fringant. L'ensemble ne manque pas de prenant. On lit même certaines pages avec émotion. L'humour est toujours de qualité. Ce volume fera du bien à beaucoup de jeunes. Pour plusieurs, ce sera un stimulant, une invitation à sortir de la médiocrité. Un bouquin à faire lire pour sa qualité tonique.

L. O.

\* \* \*

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

## *Les valeurs spirituelles de la civilisation*

---

On se souvient du pathétique fragment sur la *crise de l'esprit* que Paul Valéry écrivit au lendemain de l'autre guerre : « Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles » — phrase où se sont accordées les plaintes d'une génération que hantait un catastrophique destin et qui a retenti d'un bout à l'autre d'une Europe blessée dans son esprit et dans sa chair. Quelle singulière fortune n'a-t-on pas faite à ces pages qui se terminent sur une ligne de points, alors que l'esprit anxieux interroge à son tour, demande, exige de celui qui lui montre son mal qu'il l'apaise, le conseille, le conduise quelque part ! Pendant des années cette interrogation demeura sans réponse, et quand Paul Valéry rompit enfin le silence, qu'il consentit à formuler ce qu'il appela, d'un terme mystérieux et vague, *une politique de l'esprit*, il ne fit rien d'autre encore que d'évoquer un tableau du désordre, de tracer une composition du chaos : « C'est le *chaos*, dit-il, que je vous demande de *penser*. » « Il y faut un certain effort, expliquait-il, car nous finissons par être intimement habitués à lui ; nous en vivons, nous le respirons, nous le *fomentons*, et il arrive que le chaos soit pour nous un véritable besoin. Nous le trouvons autour de nous comme en nous-même, dans le journal, dans nos journées, dans notre allure, dans nos plaisirs et jusque dans notre savoir. » Et Paul Valéry de conclure : « Le chaos nous anime, et ce que nous avons créé nous-même nous entraîne où nous ne savons et où nous ne voulons pas aller. »

Jamais démission de l'homme ne fut plus explicite, plus lucide, ni davantage formulée au point le plus net, en parfaite connaissance de cause. Jamais l'esprit ne s'est senti si totalement inutile : « Peut-être attendez-vous de moi une conclusion », disait Paul Valéry au terme de son propos, et c'était pour déclarer : « J'ai précisément pour objet l'impossibilité de conclure... » Voilà le dernier mot de cette « politique de l'esprit » qui se borne à décrire l'aventure dans laquelle le genre

humain, s'éloignant des conditions premières et naturelles de l'esprit, s'est engagé allant *on ne sait où...*

Si la civilisation tout entière est « remise en jeu », c'est, contrairement à ce que disait Paul Valéry, que la « table de jeu » a été renversée, c'est que l'esprit moderne a ignoré et blessé aveuglément l'être humain dans son exigence essentielle. Presque partout, dans le monde d'aujourd'hui, on semble avoir perdu de vue que « *l'homme* est la seule réalité terrestre qui ne puisse être une monnaie d'échange, car c'est en raison de lui, c'est en raison de la *personne humaine* que tout doit être évalué<sup>1</sup> ». Une certaine prospérité mythique, une certaine foi en l'excellence absolue d'une « machine sociale, huilée de moralisme puritain ou de dialectique marxiste, ont réduit à néant le petit être de chair et de sang qui s'était soumis le monde ». Il ne compte plus que comme « *élément, serviteur, et victime* » de cet « idéal dévorant ». C'est précisément l'instant qu'il convient de choisir pour ériger l'homme en juge de ces systèmes qui se le disputent comme une proie. Devant les idéologies qui le sollicitent de toutes parts, l'homme doit défendre son droit de choisir entre elles. Il lui faut s'affirmer au-dessus d'elles comme une loi suprême. « Quelle grandeur, quelle liberté, quelle raison de vivre et de mourir m'apportez-vous, doit-il dire à leurs propagandes rivales. Quel humanisme ? Ce n'est pas en raison de la Production, de l'Égalité, de la Richesse, ce n'est pas en raison de vos mythes et de vos mensonges que tout doit être évalué : c'est en raison de cette chair pensante qui a sur vos machines l'inégalable avantage de refuser, c'est en raison de *l'homme*. » Avant de dresser quoi que ce soit contre une société inhumaine, il faudrait d'abord trouver ou retrouver ce que peut l'homme et ce qu'il veut. L'homme doit être, en effet, « la première notion à restaurer dans un monde où sa grandeur et son salut possibles sont absents de tous les calculs ».

\* \* \*

Ce sont ces valeurs d'esprit qu'il importe de rétablir d'abord. Tous les problèmes présents doivent être confrontés à ce que nous estimons au plus haut prix : la sauvegarde d'un *essentiel* qui risque d'être perdu. Il s'agit, en effet, d'une lutte pour la vie, pour une

<sup>1</sup> Thierry MAULNIER, *La Crise est dans l'Homme*, Paris, 1933.

certaine noblesse, une certaine perfection qui est plus que la vie même puisqu'elle en est la justification. Ce qui est engagé dans les conflits actuels, ce sont les valeurs par lesquelles notre existence reçoit un prix, une grandeur possible, et cela pour tous.

Si l'homme n'était vraiment rien d'autre que ce pauvre être dégradé, à la conscience obscure, absorbé dans ce qu'on appelle la *masse*, les grands mythes matérialistes et totalitaires seraient apparemment les seuls qui pussent lui convenir. C'est dans la mesure où nous nous fondons sur une philosophie, sur une foi capable d'opposer aux idéologies dont ces mythes procèdent l'universalisme de la vérité que nous savons qu'ils ne peuvent suffire à *l'homme*.

Cette doctrine, cette foi, c'est proprement la sagesse de l'Occident, celle que l'Occident incarne, celle de l'homme universel, dont trois villes symbolisent les valeurs permanentes : « Athènes ou la raison et la mesure des choses; Rome ou le monde de la loi et du droit; Jérusalem ou l'adoration en esprit et en vérité, l'Amour de Dieu et de tous les hommes. » Ce qu'elles ont en commun, sous leurs diverses figures, ce sont ces idées de *personnalité*, d'*unité* et de *stabilité*, dont on a pu dire qu'elles sont les « idées-mères » de l'Occident, celles qui ont donné à l'homme ses *lignes*. Tout procédé, en effet, dans ce que nous pensons et dans ce que nous sommes de ce monothéisme judéo-chrétien, enrobé dans l'héritage de la culture gréco-latine et qui a mis l'accent sur l'unité, sur la personnalité, sur la finalité de l'être : un seul Dieu, une seule humanité, et, du même coup, une loi, une raison, une morale commune et universelle. Pas une de nos idées qui ne trouve dans ce grand principe unitaire sa substance et sa forme. L'homme occidental, en le recevant, y a découvert que l'esprit est fait pour dominer le sensible, le divin pour commander à l'humain, le viager pour se subordonner à l'éternel, que chaque chose a sa place, ses limites précises, qui la conditionnent en la définissant.

Le seul commun dénominateur qui nous permette de donner à ce terme d'Occident un sens qui ne soit pas seulement géographique, et qui donne au mot de *civilisation* sa signification, c'est le trait chrétien. Et que l'on n'objecte pas que l'Occident se détache du christianisme : si déspiritualisé, si déshumanisé, si déchristianisé qu'il soit, notre monde, son âme, sa conception de la vie et de l'univers, ses principes

de discernement et d'évaluation morale et jusqu'à son idée de la science, c'est le christianisme qui les a faits. Pour connaître son essence, c'est là qu'il faut aller chercher. L'ordre chrétien, ses fondations vivantes sont à ce point inhérentes à notre être que nos erreurs elles-mêmes sont encore revêtues de cette grandeur d'origine.

Ce n'est pas identifier le christianisme et son message universel avec une forme de civilisation particulière, que de dire que toute la vie politique, morale et sociale de l'Occident, en ce qu'elle a de plus fécond et de plus efficace, découle de cette source métaphysique et religieuse qui en règle les mouvements et le cours par une suite de rapports réels autant qu'infrangibles. C'est de l'idée d'Unité transcendante, fruit de la plus pure sagesse que s'engendrent selon les harmonies profondes de la nature et de la raison, du vrai et du bien, de l'esprit et de l'action, toutes les généralités directrices, toutes les notions, gardiennes de l'humanité et dont l'ensemble compose la législation de l'esprit humain. Voilà à quelle foi, à quelle doctrine, nos sociétés ont alimenté leur autorité, leur puissance créatrice. Mais n'est-ce pas là ce qu'elles sont tentées d'oublier ?

\* \* \*

C'est à l'heure même où les progrès de la technique se flattent de réaliser l'unité du genre humain que nous voyons se produire la plus complète rupture d'équilibre qu'il ait jamais connue. Oui, « le genre humain est moins uni que sous Titus, où toutes les races civilisées se groupaient sous les mêmes faisceaux; le genre humain est moins unifié que du temps de saint Louis, où tous les peuples chrétiens étaient fédérés sous la tiare. La facilité des communications matérielles, qui devait réaliser l'union des âmes, a bien pu uniformiser le monde; elle ne l'a pas *uni* ». Car la matière est essentiellement diviseuse et les hommes ne communiquent que dans l'immatériel. La pensée, elle, étale partout ses diversités incompatibles. Les idéologies se dressent en concepts antagonistes qui prétendent s'asservir l'essence même de l'esprit. L'esprit est cruellement « blessé ». Matérialisé à son tour, il semble avoir perdu conscience de sa finalité propre. Le progrès mécanique l'a si bien corrompu que rien, parmi les meurtrières rêveries des utopistes, ne peut être comparé à ses résultats positifs. *Production*

et *productivité* n'en sont-ils pas l'unique objet ? Mais « quel ne sera pas son saisissement et sa terreur lorsqu'il connaîtra son incapacité à produire quoi que ce soit, sinon la mort ! Et dans quel désespoir notre siècle n'entrera-t-il pas quand il mesurera son néant spirituel et son infécondité<sup>2</sup>. » Nous sommes, en effet, menacés de périr par où nous avons cru vivre !

Jamais la scission entre l'homme et les techniques dont il dispose ne s'est manifestée de façon si totale que dans le moment où l'homme a mis toute sa foi dans une amélioration croissante et presque totale des conditions matérielles de la vie. Technocratie et marxisme font au reste dans le progrès matériel un même acte de foi : « C'est dans la technique et dans la technique moderne, disent-ils, que l'homme doit désormais découvrir ses raisons de vivre, accroître sans borne la puissance créatrice de la raison... » Croire que le monde moderne est « créateur » par ce qu'il produit dans l'ordre de la technique est la plus dangereuse des illusions. Si impressionnants que soient les progrès de la technique — et tout permet de croire qu'ils n'ont pas fini de nous étonner — il n'en reste pas moins qu'*on ne vit pas de la technique*. La seule « création » qui vaille est celle qui est un enrichissement de l'âme humaine, celle qui fait que l'âme s'atteint elle-même dans sa profondeur, qu'elle y découvre une richesse qu'elle n'avait pas soupçonnée jusque là.

Qu'on nous entende bien : ce n'est pas contre la technique que nous nous élevons ici. Dans son ordre, la technique se développe et obéit à ses lois propres ; mais son fantastique essor est un essor aveugle qui d'*instrument* l'érige en *fin*. Si la personne humaine a une valeur absolue, c'est qu'elle se situe au-dessus de l'univers matériel et biologique. Et la démission de l'homme ne se remarque-t-elle pas justement à ce qu'il ne sait plus *user* des choses, qu'il remet la direction à ce qui lui est inférieur, qu'il abandonne sa destinée à l'évolution mécanique et fatale des forces obscures à l'œuvre dans le Cosmos ? Rendu en quelque sorte étranger à sa nature, tout livré à l'univers matériel jusqu'à se transformer lui-même en *chose*, ce dont il souffre aujourd'hui dans son esprit et dans sa chair, c'est d'une sorte de *désadaptation au*

<sup>2</sup> André CHARLIER, *De Populo Barbaro*.

*monde*. Car, « si les possibilités qui sont offertes à l'homme ont grandi, depuis un siècle, en des proportions hallucinantes, ses facultés biologiques, elles, n'ont pas changé, ne peuvent pas changer. La technique, qui l'a doté de rallonges extérieures indéfinies, n'a pu, malgré tous ses efforts, ajouter un coude à sa stature intérieure<sup>3</sup>. » C'est, en effet, dans l'univers moral que l'homme prend et développe toute sa taille; c'est là que sont ses vraies mesures. Si fascinantes que soient les techniques, elles ne le grandissent pas d'un pouce : elles ne font que le *dépasser*. D'où son déséquilibre. « L'homme, disait Bernanos, est grandement satisfait de ses mains, mais il n'est nullement satisfait de son âme. »

C'est qu'il ne s'agit pas pour lui de *dépassement*, mais d'*accomplissement*. Ce à quoi l'homme doit tendre, c'est à « s'accomplir » intégralement dans toute sa densité d'homme — mais cela ne va pas sans le sens et le respect de ses limites — et voilà peut-être ce qui nous manque le plus. « Nos limites, a écrit Gustave Thibon que nous paraphrasons ici, nos limites font corps avec notre richesse et notre vie. Nous existons, nous respirons par elles. Quand nous les brisons, nous croyons nous enrichir et nous ne faisons que nous perdre. Nos limites sont les gardiennes de notre force et de notre unité. Nous vivons à l'intérieur de nos limites comme le sang dans l'artère, et ce n'est pas *délivrer* le sang que d'ouvrir l'artère. Une certaine forme d'émancipation politique et scientifique ressemble pourtant à cela. »

C'est à permettre le plein épanouissement de la personnalité morale que les réalisations matérielles et les institutions temporelles doivent s'appliquer. Tout le système des *droits* et des *avoirs* doit être ordonné à la personne humaine, considérée à la fois dans sa réalité absolue de créature intelligente et libre et dans sa constitution également essentielle de membre de sociétés multiples qui permettent à l'homme d'être mis en mesure de réaliser sa propre fin. Il y a une communauté et un universalisme qui non seulement sont compatibles avec la personne, mais qui lui sont nécessaires. Cette communauté est celle qui se parfait sur le plan des valeurs spirituelles et morales, car la spiritualité est la raison ultime de tout ce qui se recouvre du nom d'*homme*. Et l'homme est aujourd'hui sommé de choisir comme il ne l'a jamais été.

<sup>3</sup> Gustave Thibon.

Il ne retrouvera son pouvoir sur le monde qu'en se reconquérant lui-même, qu'en sachant ce qu'il veut, ce qu'il doit être, qu'en retrouvant ses propres mesures. Et c'est là ce que nous appelons *civilisation*.

\* \* \*

Il faut des siècles à une civilisation pour se construire et c'est par là que la technique joue contre la civilisation. Toute la technique tend à la vitesse, et elle-même se transforme avec une rapidité de plus en plus grande. Mais — on l'a justement souligné — la vitesse de maturation des esprits, elle, est d'un autre ordre. Un esprit mûrit lentement; un peuple mûrit lentement. Les grandes œuvres qui expriment une civilisation sont le fruit de la contemplation cultivée, épanouie au cours des générations successives. La civilisation est un héritage; elle est un capital transmis, où, comme le disait Bainville, « l'individu trouve en naissant beaucoup plus qu'il n'apporte ». A ceux pour qui ce mot d'*héritage* semblerait une notion périmée, une valeur qui n'a plus cours, répondons avec Goethe : « L'héritage que tu as reçu, si tu veux le posséder, il te faudra le conquérir de nouveau. » Un héritage n'est pas une chose inerte, une chose morte, un capital qu'on reçoit pour en jouir en le laissant périr. *Passéisme*, dirons les adorateurs de l'évolution qui sont la plus frivole espèce de croyants. La fascination du nouveau, l'aspiration à l'inconnu ne sont trop souvent qu'une manière de fuir les nécessités réelles, les ordinations de nature. Ne pas se tromper sur la nature de l'homme, ne pas vouloir à tout prix adapter l'homme aux changements qui bouleversent le monde, mais adapter ces changements à la nature éternelle de l'homme, c'est là que tout se ramène. C'est parce que ces changements sont « bouleversants » et menacent de subversion jusqu'aux rapports des choses qu'il faut se cramponner, si l'on peut dire, avec plus de force, à *ce qui tient*.

Au nom du dogme évolutionniste, sous le couvert du « devenir cosmique », une fausse philosophie se répand qui voit dans le *temps* ce qu'elle appelle « un accroissement progressif de l'absolu ». Est-il besoin d'objecter que si l'*absolu* peut « s'accroître », « progresser », ce n'est pas un absolu ! Cette philosophie qui se résume dans l'affirmation que le « temps » est *créateur* n'en est pas, au reste, à une contradiction près. Qu'il y ait du *nouveau*, ce n'est pas au *temps* qu'il faut l'imputer,

mais aux causes actives en jeu dans la nature. L'« évolution » n'est pas « création » : elle est *développement*, développement de ce qui est et que recèle, en puissance, la nature créée.

Il ne s'agit pas, d'ailleurs, pour l'homme du XX<sup>e</sup> siècle de rester aveuglément fidèle aux formes accomplies d'un passé vénérable; il s'agit pour lui de reconnaître et de respecter les lois éternelles qui régissent la formation et l'enrichissement de l'esprit humain. Il en va pareillement dans l'ordre des valeurs morales. Avant que de se faire, il faut que l'homme sache tout ensemble ce qu'il est et qu'il y a quelque chose de plus haut et de meilleur que soi. De cette connaissance, il importe que les idées soient justes, les maximes exactes : il y va de tout l'art de penser et de toute la conduite.

Aussi n'est-il pas pour l'homme occidental de besoin plus pressant que de se *définir* lui-même. L'embarras où il se trouve ne tient pas seulement aux circonstances qui le meurtrissent. La lutte qui ébranle la Cité, c'est d'abord en lui qu'elle fait rage. Et de quoi souffre-t-il ? De ses pensées diverses, de ses fois différentes, de ses sciences inégales, de ses morales particulières, de ses éducations dissemblables. Il manque d'une vérité ordonnatrice où puiser l'âme de ses actes, ou, plutôt, il en a laissé corrompre la source, quand il ne l'a pas lui-même corrompue. Sa faiblesse essentielle, elle est dans son esprit, perpétuellement tiraillé entre ses évidences et ses conjectures, ses vertus et ses convoitises. La variété des « arts de penser », tels que les opinions et les métaphysiques les traduisent, a tout autant que les rivalités d'intérêt ou la violence des passions humaines, ensanglanté la terre. Sans doctrine, sans un esprit commun, sans « une philosophie » qui donne aux choses le même nom et entende par les mêmes signes les mêmes idées, il n'est pas de remède aux maux qui désolent les États comme les individus.

Le problème qui se pose devant nous est donc *spirituel d'abord*. C'est refaire la personne humaine qui importe, rétablir la hiérarchie de l'être, le défendre contre toutes les erreurs qui ne tendent qu'à le détruire. Pour imposer à « la matière amplifiée une âme vraiment vivante, pour donner aux progrès de la science moderne un esprit vraiment humain, il ne faudra rien de moins qu'une restauration intégrale des principes de la civilisation gréco-latine et du christianisme ».

Cette grande tradition de la sagesse antique et de la sagesse chrétienne peut seule sauver ce qu'il y a de viable dans le monde.

Comment n'y pas faire appel à une heure qui exige la mobilisation de toutes nos facultés spirituelles si nous voulons sauver les sociétés humaines du péril qui les menace ? Et en quelle direction chercherons-nous la sécurité et l'assurance de la vie en commun, sinon dans un retour des esprits vers la conservation et le rappel des principes de notre vraie nature qui sont aussi les principes de la vraie civilisation, car « *il y a un ordre naturel voulu par Dieu*<sup>4</sup> ». On ne battra pas le marxisme intégral avec le collectivisme honteux de la technologie industrielle. On ne s'en tirera pas avec une conception toute extérieure de l'« ordre », mais en rendant aux hommes ce dont les hommes de notre temps ont désespérément besoin : *l'espoir temporel en l'Évangile*. Dans l'ordre de la civilisation terrestre et de ses réalisations temporelles, c'est ainsi que le problème se pose, notre monde ne peut plus l'esquiver. Bon gré, mal gré, les États, comme les individus, seront obligés de choisir pour ou contre l'Évangile; ils seront formés par l'esprit totalitaire ou par l'esprit chrétien, et leur destinée dépendra de leur option.

\* \* \*

Le problème pour l'Occident et pour l'Europe, qui en est le foyer, est donc de retrouver la force vivificatrice du christianisme dans l'ordre temporel. La voix du grand pape que fut Pie XII le lui rappelait naguère : « L'Europe, dit-il, doit se donner pour mission l'affirmation et la défense des valeurs spirituelles qui constituaient le fondement et le soutien de son existence, qu'elle avait jadis la vocation de transmettre aux autres parties de la terre et aux autres peuples, et qu'il lui faut rechercher aujourd'hui par un effort pénible pour se sauver elle-même. » Mais, quoi qu'il en soit de ses abandons et de ses déchéances, il n'en reste pas moins que les valeurs chrétiennes ont joué pendant toute son histoire un rôle moral assez opérant pour conditionner encore les formes mêmes de la civilisation : c'est là que sont toujours les sources profondes de sa vie, celles où s'alimente notre espoir dans l'avenir du genre humain.

<sup>4</sup> Jacques Maritain.

Aussi la défense de la civilisation d'Occident doit-elle en appeler à toutes ses forces spirituelles, terrestres et matérielles, capables de résister à celles qui la désagrègent, car c'est bien d'une question de vie ou de mort aujourd'hui qu'il s'agit. A cette volonté de conservation l'esprit de démission, le nihilisme le plus désabusé oppose : « Vous nous engagez à défendre la civilisation occidentale, mais l'Occident chrétien, issu de l'humanisme antique et judéo-chrétien, ce monde-là est mort. Dans l'état actuel des choses, peut-on d'ailleurs, parler encore de civilisation ? Il n'y a plus que des fantômes de civilisation, même chez les peuples jeunes... Peut-être n'y a-t-il que de vieilles civilisations qui achèvent de se consumer... »

Ce n'est pas seulement le fait que l'homme soit ramené à l'état de « chose » et volé du secret de son âme par l'État totalitaire, ce n'est même pas l'éventualité d'une destruction atomique qui jette les esprits dans ce désastreux abandon. [Si tout se sent périr, c'est que l'esprit lui-même ne sait plus où il va. A de certains signes, on pourrait croire que la lumière de l'intelligence ne brille plus nulle part sur un monde en partie soumis à toutes les servitudes et à la plus grande de toutes : la servitude de l'esprit.] La pire confusion règne dans les idées, et il n'est pas jusqu'à l'*intelligentsia* catholique qui ne témoigne d'un pareil trouble et qui ne parle, dans l'ordre temporel, d'« un échec de la Rédemption ». « Si, en tout ce qui touche à la vie historique et sociale de l'humanité, le christianisme a échoué, déclare l'un de ses augures, c'est qu'il a été continuellement annexé par les maîtres du monde, impatients de bafouer chaque Béatitude et habiles à tirer profit des conseils d'acceptation et de renoncement évangéliques. » Échec de la civilisation, de toutes les civilisations, ajoute-t-on, en ce qu'elles ont « ce trait commun d'être anti-chrétiennes, parce que basées sur le désir de conquête, de puissance ». Aussi bien, pour nos nouveaux docteurs, n'y a-t-il jamais eu de civilisation chrétienne, et il ne saurait y en avoir ; il n'y a que des civilisations conformes aux éléments sociaux prépondérants de différents peuples, des formations culturelles, politiques et économiques caractéristiques pour un âge donné de l'histoire — formation que l'Église a réussi parfois à baptiser : ainsi en a-t-il été de la chrétienté du moyen âge, par exemple. Mais, à ce qu'on nous assure, ces temps-là sont passés, dépassés : et n'y a-t-il pas même antinomie

entre la « civilisation » et la « grâce » ? « L'Église, disent-ils, n'apporte pas aux peuples la civilisation, mais le sang du Christ et la Béatitude surnaturelle ? » Pour les précurseurs des temps nouveaux, ce qui découle, en effet, de la théologie, de l'histoire, de la politique chrétienne, c'est que toute action qui s'honore de réussite temporelle est dénuée de toute valeur. Et ils vont si loin à cet égard que Pie XII a dû là-contre nous mettre en garde : « Gardez-vous, nous dit-il, de ceux qui méprisent ce service rendu au monde par des chrétiens et lui opposent un christianisme soi-disant « *pur* », « *spirituel*. » Il y a, en effet, une manière de mépriser les choses de ce monde qui n'est qu'une forme de fatigue, de lassitude, de pénurie. Comme le disait Bossuet : « Il y a un abandon à Dieu qui vient de force et de piété : il y en a un qui vient de paresse. S'abandonner à Dieu sans faire de son côté tout ce qu'on peut, c'est lâcheté et nonchalance. Ce n'est pas en vain que Dieu nous a donné une sagesse, une prévoyance, une liberté ; il veut que nous en usions. Ne pas le faire et dire en son cœur : j'abandonnerai tout au gré du hasard et croire qu'il n'y a point de sagesse parmi les hommes, sous prétexte qu'elle est subordonnée à celle de Dieu, c'est disputer contre lui, c'est vouloir secouer le joug et agir en désespéré. » N'est-ce pas là ce que recouvre en son fond cette « mystique » de fuite qui désespère de tout effort humain d'ensemble ce prophétisme désastreux qui n'a plus d'espoir sur cette terre, qui s'évade dans la « noosphère » et qui, parce qu'il y aura un Jugement dernier, abandonne tout jugement jusqu'à la Parousie ?

Pour le vaincre sur son terrain, qu'oppose ce « christianisme soi-disant *pur*, *spirituel* », au matérialisme historique qui, lui aussi, « croit » au Paradis et prétend le réaliser ici-bas ? Par une contradiction plus apparente que réelle, ces mêmes catholiques qui mettent une si belle fureur à liquider l'héritage de la civilisation regardent le communisme comme « un phénomène ou une étape dans le cours de l'histoire, comme un moment nécessaire de son « évolution », quand ils ne l'acceptent pas comme « décrété par la divine Providence ». Ne serait-ce pas là, pensent certains d'entre eux, « le ressort secret que Dieu remue pour que puisse naître ensuite un monde nouveau, authentiquement chrétien celui-là » ? « Pour moi, écrivait Emmanuel Mounier, plus je voyage des sources à la réalité présente du christianisme moderne, plus je me

persuade que nous ne retrouverons, tous, la vraie foi qu'après un effondrement si total de la chrétienté moderne que beaucoup croiront à la fin du christianisme. » Et c'était pour conclure que « manifestement Dieu veut quelque chose de neuf ».

Ainsi, et sous prétexte de préserver les valeurs chrétiennes de toute compromission terrestre, c'est à la Révolution qu'on va les offrir en renfort. On nous conjure de « passer aux barbares », sans pouvoir d'ailleurs assurer que ces « barbares » demandent le Christ et même qu'ils le tolèrent. On nous affirme qu'ils sont la « jeunesse », l'« énergie », et que cela doit suffire. Engagement audacieux, superbe folie chrétienne que celle de ces nouveaux apôtres ? Ou ne serait-ce pas plutôt une manière de gageure, de pari pour *la nouveauté*, cet opium de l'*intelligentsia* catholique — pari d'âmes épuisées que fascine l'éternelle illusion des faibles : refaire, recommencer la vie ? La vie ne se recommence pas ; elle se corrige, se redresse, s'accomplit, et il est bien vrai que l'Occident a besoin de se corriger, de se relever, s'il veut reprendre sa mission dans le monde qui est « non pas de régir le monde à son profit, mais de le servir en le guidant <sup>5</sup> ».

\* \* \*

Oui, « l'Église, mère et nourrice de la civilisation, sait comment on redresse un monde ». Mais n'est-ce pas à la « civilisation chrétienne » qu'on ne craint pas d'imputer le bilan négatif de l'occidentalisation du monde, comme si la civilisation chrétienne avait été responsable, depuis deux siècles, de la politique et de la morale européenne, comme si tout le XIX<sup>e</sup> siècle démocratique et capitaliste ne s'était pas fait *contre* l'Église et *malgré* les incessantes condamnations de l'Église ! Ce que l'Europe moderne a ainsi apporté au monde, c'est son progrès technique, mais non pas sa foi essentielle, son christianisme fondamental, constitutif, qu'elle était elle-même en train d'oublier ou de renier. Ce sont ses *hérésies*, son rationalisme, son matérialisme, son athéisme qui ont envahi l'Afrique et l'Asie. Aussi bien ce que nous trouvons en face de nous, *là-bas*, ce ne sont pas des races vierges, ce ne sont pas des « barbares » en attente du Christ, c'est l'*Occident matérialiste*. La crise spirituelle ouverte, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, entre pensée chrétienne et

<sup>5</sup> Jacques MARITAIN, *Primauté du Spirituel*, p. 156.

pensée moderne, cette crise qui a déchiré l'Occident a pris à notre époque et en quelques années les proportions d'une guerre civile mondiale. « En réalité, a écrit le père Daniélou, le problème est celui d'un conflit intérieur de l'Occident, mais transposé à l'échelle du monde entier. C'est le conflit de l'Occident matérialiste et de l'Occident chrétien. » Il apparaît bien, en effet, que les antiques civilisations d'Orient et d'Occident ne peuvent résister à la poussée du matérialisme occidental, qu'elles sont en train de s'effriter. Seul l'Occident chrétien pourrait sauver l'Orient de l'Occident matérialiste. Ce n'est pas, en effet, à Confucius ou à Bouddha, mais à Karl Marx et à Lénine que les animateurs de la Chine ou de l'Inde contemporaine demandent le secret d'une nouvelle puissance. Ce n'est plus un monde païen que nous avons en face de nous; c'est un monde communiste. Les « barbares » modernes n'attendent plus le Christ; ils se vantent de l'avoir « dépassé ». Est-ce donc pour « passer » à l'univers marxiste qu'on exige, au nom de la « pureté spirituelle » que nous abandonnions l'antique tradition occidentale du christianisme ?

Aussi bien les limites de notre choix sont nettes, contraignantes. La controverse dont dépend le sort du monde est désormais ramenée aux termes mêmes du débat spirituel ouvert en Europe au début des temps modernes, depuis cette époque qu'on appelle la Renaissance et que, par antiphrase, Chesterton appelait *la ReChute*. C'est dans le prolongement de l'humanisme de la Renaissance que l'humanisme du XX<sup>e</sup> siècle prétend aujourd'hui se situer. Ne se définit-il pas comme la prise de conscience de l'homme qui domine la nature, triomphe de tout et de lui-même, et cela « dans la perspective de la Terre » ? Faudrait-il en conclure que l'humanisme chrétien, celui où l'homme a pris conscience de son être et de sa fin dans *la perspective du salut*, n'a plus de place dans ce monde en devenir, dans cette « planétisation » où l'on nous assure que réside désormais la seule chance de salut ? En face de la Renaissance du XVI<sup>e</sup> siècle, toute enivrée de paganisme, ce fut l'honneur de l'Église d'avoir maintenu la notion chrétienne de l'homme.

En faisant de l'homme la mesure de toutes choses, le paganisme renaissant aboutit fatalement à la hideuse contradiction qui asservit l'homme aux choses. Si le matérialisme moderne peut se vanter de

faire de l'homme un dieu, c'est en fin de compte pour le livrer à l'État, dieu supérieur, « seul dieu des hommes sans Dieu », disait Bernanos. L'homme réduit à n'être qu'« un rouage interchangeable dans l'usine universelle » et s'en remettant à l'État, voilà, à l'Est comme à l'Ouest, le résultat de la « civilisation technique » de l'Occident matérialiste.

Ce sont, en effet, les mêmes erreurs occidentales qui « travaillent » aujourd'hui à Moscou, à Washington, à Pékin. A cet égard nous sommes bien dans « l'ère de la civilisation mondiale ». C'est pour le pire. Ce peut être aussi, un jour, pour le meilleur. Comme les débats intellectuels, moraux, religieux, tendent de plus en plus, en quelque endroit de la terre que ce soit à se poser dans les mêmes termes, il se pourrait que la Vérité finît par en sortir et qu'une véritable renaissance chrétienne, limitée, au début, à quelques « îlots de civilisation », se propageât ensuite avec d'autant plus de facilité et de façon merveilleuse. Ainsi, la véritable, la totale chrétienté serait encore à venir, non pas *contre*, mais *en prolongement* de la nôtre. A une époque où l'on parle tant du « sens de l'histoire », d'où vient que l'attention de certains intellectuels catholiques ne s'en prévalent que pour liquider notre passé et qu'elle ne soit pas d'abord retenue par cette sorte de prédestination mystérieuse de l'Occident qui reste aujourd'hui un des rares *signes* certains où pourrait s'appuyer une philosophie chrétienne de l'histoire ? Et que nous parle-t-on de « fin du monde » ? A chaque instant la vieille terre est naissance, et renaît, jeune, neuve, des mains divines ! La Création n'est pas d'hier ; elle est d'aujourd'hui, de chaque jour, de chaque heure, de chaque minute de la vie. Et l'Évangile, si secret pourtant sur les perspectives de l'histoire, nous assure que le monde ne finira point avant que la Parole ait été portée à tous les hommes, *ut sint unum*, car pour l'Église du Christ, à qui a été donnée la « royauté des temps et pour qui les siècles sont moins que ne nous sont les jours, tout ne fait encore que commencer <sup>6</sup> ».

Reste que ce langage et cette raison de l'Occident — dont les hérésies seules sont en train d'imposer au monde un esprit commun — sont *ce* langage et *cette* raison au moyen desquels l'Évangile a jusqu'à

<sup>6</sup> Etienne Gilson.

maintenant parlé au monde. D'un mariage de deux mille ans avec le christianisme, il résulte que certaines valeurs de l'Occident se trouvent désormais à tel point incorporées, fondues, dans le message universel du christianisme, qu'il n'est presque plus possible de savoir ce qui est d'Occident et ce qui est d'Église, car si « le christianisme n'est pas l'Occident, l'Occident, lui, est la clé de la maison chrétienne <sup>7</sup> ».

Et d'un point de vue simplement humain que nous disent les plus réalistes des politiques ? « On ne saurait, déclarait naguère le grand Européen qu'est M. Salazar, on ne saurait qualifier de préjugé racial la constatation d'un fait historique tel que la supériorité très marquée de l'Europe dans la tâche de répandre la civilisation parmi les peuples de la terre. De cette Europe engendrée dans la douleur des invasions, torturée par des guerres intestines, durcie par un labeur épuisant, sans cesse secouée par des avalanches d'idées et d'opinions qui ressemblent à de furieuses tempêtes, découvreuse, voyageuse, missionnaire, mère des nations, de cette Europe à la fois tragique et glorieuse, on peut encore aujourd'hui affirmer qu'elle détient la primauté des sciences et des arts, qu'elle utilise au plus haut degré les secrets de la technique, qu'elle garde l'instinct de mettre au point les institutions et d'ennobler la culture, qu'elle possède une incomparable expérience politique. Nous n'oublions certes pas pour autant ce qui est dû à d'autres en matière de créations artistiques, de beautés littéraires, de philosophies subtiles ; mais c'est seulement à propos de l'Europe que l'on peut affirmer qu'elle créa, sous l'impulsion chrétienne, les valeurs universelles généreusement, gratuitement mises à la disposition du monde, dans son désir ardent de propager la civilisation... »

Mais devant la gravité des contradictions où l'Europe se stérilise, se diminue de plus en plus, M. Salazar n'avait pas pu ne pas ajouter : « Il serait insensé de fermer les yeux devant la crise que traverse l'Europe à l'heure présente. Dévastée, appauvrie, divisée, moralement défaite, rongée par le découragement mental et l'évident déclin des vertus qui l'ont formée, beaucoup se demandent si ce ne sont pas là des symptômes de décadence, et si celle-ci ne sera pas définitive : *Finis Europæ* ? »

\* \* \*

<sup>7</sup> Jean de Fabrègues.

Quand un être organique dépérit et se corrompt, c'est qu'il a cessé d'être sous l'action des causes qui lui avaient donné sa constitution et sa forme. Nul doute qu'on ne doive de nouveau le soumettre à leur action vivifiante, si l'on veut qu'il retrouve les conditions de la prospérité. C'est parce que l'Europe a failli à sa vocation, qu'elle ne l'entend plus que d'une manière matérielle, profane, usurpatrice, qu'il nous faut d'abord la défendre contre elle-même, la replacer dans les conditions nécessaires à son propre salut, en remontant aux principes qui sont inscrits à la racine de son être, qui en sont la substance et qu'elle ne saurait renier sans commettre un véritable suicide spirituel et moral. « Ce n'est pas de l'excès du mal, mais du refus de sa cause que peut venir le remède, a-t-on dit justement. Ayons le courage de chercher le mal et le remède où ils sont. C'est en perdant Dieu que l'homme a perdu la raison : il ne retrouvera pas la raison sans avoir d'abord retrouvé Dieu <sup>8</sup>. »

D'aucuns cherchent encore à refaire l'unité européenne sur je ne sais quel matérialisme transcendant. L'Europe n'a que trop de ces constructeurs ou de ces technocrates soi-disant réalistes. Ce qui lui manque, répétons-le, ce sont des *saints*, de ces grands saints à la Vincent Ferrier, comme le moyen âge en a connus aux époques difficiles et obscures de la chrétienté et dont l'ascétisme et le génie politique surent convaincre jusqu'aux papes eux-mêmes. Et l'on rêve d'un nouvel ordre religieux, surgi comme jadis des nécessités profondes du temps, qui bouleverse les cœurs, réveille les esprits à la parole du Christ et recivilise notre monde, car c'est du dedans et d'en haut qu'il faut ravitailler la vie de l'âme.

En ces temps d'universelle dissolution, c'est à une civilisation de caractère universel, que le monde aspire; c'est d'unité humaine qu'il a la nostalgie. Partout ce même appétit d'universalité, mais faute d'une vérité commune — de la Vérité qui seule contient et nécessite tout, — nulle part une fin qui le commande et en dirige les mouvements. Là où la croyance à une autorité extérieure ou défaillante, de tels aspects ne peuvent qu'engendrer d'immenses divagations et de profondes dissidences. A tout le moins sont-ils bien incapables d'apporter une

<sup>8</sup> Etienne Gilson.

contribution positive à la solution d'un problème qui se pose devant le monde entier, et non plus devant une seule race ou un seul continent.

Parce qu'elle est l'Église de la Vérité, source et convergence de toutes vérités en ce monde, qu'elle rattache la loi naturelle à la loi éternelle qui est en Dieu, l'Église catholique est la seule puissance capable de restaurer la véritable civilisation. Nous n'entendons pas « l'humaniser » pour reconnaître ce que le genre humain peut encore en attendre. Les fins ultimes qu'elle lui propose ne sont pas *de ce monde*, mais indirectement celui-ci en éprouve les bienfaits. C'est de sa « divinité » même, de son esprit qui transcende tout intérêt terrestre que nous espérons pour le bien commun des sociétés ces conséquences heureuses. Si son unité intégrale découle de sa spiritualité, si ses pouvoirs s'ordonnent par essence à la sanctification des âmes et à leur salut, les grands principes d'ordre, de stabilité de la vie sociale lui doivent néanmoins d'avoir été défendus partout où s'étend son magistère avec une énergie et une efficacité constantes. Loin d'opposer des intérêts, elle les harmonise, car cette compétence unique qu'elle manifeste dans l'entente et l'organisation des choses humaines est en quelque sorte exigée par sa « maternité universelle et sa mission illuminatrice ».

Dans un siècle où les rivalités de races, de cultures, se déchaînent de plus en plus, l'Église catholique est la seule institution qui incarne l'internationalité de l'esprit, établisse dans l'amour du Dieu vivant la parenté universelle. Si nous avons insisté sur son rôle d'ordonnatrice de l'Occident, c'est que notre civilisation a besoin d'elle pour retrouver avec l'intégrité de son être, le secret de sa force apostolique, mais nous ne restreignons pas son message qui s'adresse au genre humain tout entier.

Parce qu'elle se refuse à disjoindre ce qui n'a de vie que par et dans le Christ unique, l'Église de Rome apparaît comme la seule puissance de salut capable de refaire un jour le chœur commun de l'humanité. Au-dessus de toutes les différences de nationalités, de cultures, de races, de classes sociales, la primauté pontificale resplendit comme le reflet de la suprématie divine. Elle seule préserve la chrétienté d'être emportée par les conflits haineux des intérêts terrestres. Elle seule permet aujourd'hui de convoquer toutes les nations

dans un Concile œcuménique qui consacre la fidélité du Siège de Pierre à la vocation qui lui a été donnée par Jésus lui-même. Voici que le pape ouvre ses bras au monde, et ce signe a fait rejaillir « l'espérance de l'Espérance<sup>9</sup> ».

Henri MASSIS,  
de l'Académie française.

<sup>9</sup> Saint Paul.

# Canada's Family Allowance Program

---

Canada's family allowance program became law in 1944. At the time, Canadians were almost evenly divided in their opinion of the measure. However, public opinion polls conducted over the years have shown increasing acceptance of the plan, until in 1955 only four per cent of the population registered any opposition to it. By way of background, this article will briefly consider the nature and history of the family allowance program in Canada. Then it will examine the various philosophies that may be behind the system and the ethical judgments that may be passed upon them. Finally, brief consideration will be given to possible objections against the program as it stands.

## I. — NATURE AND BRIEF HISTORY OF THE PROGRAM.

The following is an official description of the family allowance program in Canada :

The Family Allowances Act of 1944 is designed to assist in providing equal opportunity for Canadian children. The allowances do not involve a means test and are paid entirely from the federal Consolidated Revenue Fund. They do not constitute taxable income but there is a smaller income tax exemption for children eligible for allowances.

Allowances are payable in respect of every child under the age of 16 years who was born in Canada, or who has been a resident of the country for one year, or whose father or mother was domiciled in Canada for three years immediately prior to the birth of the child. Payment is made by cheque each month, normally to the mother, although any person who substantially maintains the child may be paid the allowance on his behalf. Allowances are paid at the monthly rate of \$6 for each child under 10 years of age and \$8 for each child aged 10 or over but under 16 years.<sup>1</sup>

As nearly as can be determined, Father Leon Lebel, S.J., the Director of *L'Union des Cultivateurs catholiques*, was the pioneer of family allowances in Canada. He lectured on the subject for several years, and in 1927 issued a pamphlet on this matter entitled *Les Allocations familiales*. In 1929 a Select Standing Committee on Industrial and International Relations of the House of Commons held hearings in Ottawa on the question of family allowances. Father Lebel

<sup>1</sup> *The Canada Year Book 1962*, Ottawa, Dominion Bureau of Statistics, p. 252.

was the chief proponent of such allowances at these hearings, and his principal opposition was Charlotte Whitton, who acted as spokesman for the organized social services. No definitive action was taken at these hearings. Father Lebel continued his writing and speaking on this subject, and in 1932 the Quebec Social Insurance Commission conducted an inquiry into family allowances. Once again no action was taken. Family allowances became a political issue in the Quebec provincial elections of 1936, and after the election Maurice Duplessis, the victor, found himself obliged, eventually, to take the matter of family allowances under consideration. Finally in 1943 the Quebec Legislature passed a law permitting parties to a collective agreement to add provisions for family allowances. As far as is known no collective agreement ever made use of this law.

Meanwhile, in 1942, the Beveridge Report had been published in Great Britain, and its recommendations for family allowances stirred such interest among Canadians that Dr. Leonard Marsh, Secretary of the James Committee on Reconstruction, was commissioned to prepare a similar report for Canada. His *Report on Social Security for Canada* was completed in the latter part of 1942, and it contained strong recommendations for family allowances.

In 1943 the National War Labour Board recommended family allowances as an alternative to a raising of the general level of wages. Within a short time a law providing for family allowances was passed in August of 1944 and became effective in July of 1945. Since its passage, the law has been revised four times, in 1946, 1948, 1949 and 1964. The most recent revision grants an allowance of \$10 a month for each child 16 or 17 years of age who is still in school.<sup>2</sup>

## II. — THE PHILOSOPHY OF FAMILY ALLOWANCE IN CANADA.

No matter what social philosophy we decide the family allowance program represents in Canada, there is no doubt that the program is certainly directed toward the country's children. The hard facts of

<sup>2</sup> Cf. Hubert C. CALLAGHAN, S.J., *The Family Allowance Procedure*, Washington, 1947, pp. 136-147; James C. VADAKIN, *Family Allowances*, Miami, 1958, pp. 47-48; UNITED NATIONS, DEPARTMENT OF SOCIAL AFFAIRS, *Economic Measures in Favour of the Family*, New York, 1952, p. 14.

life are that today there is an imbalance between family income and family need in both Canada and the United States. In the agricultural-handicraft economy of the 17th and 18th centuries the family was an income-earning unit. Today however the entire income of the family generally depends upon the earnings of the adult head of the family. The consequence is that each new child in the family represents an economic disadvantage which is frequently reflected in inadequate housing, low nutritional standards and a lack of educational opportunity. This fact was stressed by the Marsh Report :

If wages and income were everywhere sufficient to provide properly for the children of all our families, there of course would be no need for children's allowances at all... But the fact is there are large areas of inadequacy not only at times of nationwide depression, but in normal times. Children's allowances are a clear part of the policy of a national minimum—of the direct attack on poverty where it is bound up with the strain imposed by a large family on a small income.<sup>3</sup>

The Beveridge Report in Great Britain stressed the same point.<sup>4</sup>

Granted that family allowances are directed toward the welfare of the children, yet what is their basic nature? What is the philosophy behind them? There are five possible philosophies of the Canadian family allowance program :

- A. It is a form of dole.
- B. It represents a part of the living wage.
- C. It is a pure gift.
- D. It is earned by the title of contribution to society.
- E. It is an incentive element in demographic policy.

These will be considered in order.

#### A. THE FAMILY ALLOWANCE AS A FORM OF DOLE.

It is possible that Canada's family allowance program is nothing other than a dole, a form of public relief. It is worth noting that the British economist, M. P. Fogarty, considers the Australian plan (much like Canada's in essential details) to be a form of dole.<sup>5</sup> Some weight is added to this view by the consideration that much of the debate on

<sup>3</sup> Quoted by James C. VADAKIN, *Family Allowances*, p. 48.

<sup>4</sup> Cf. John S. MORGAN, "Social Welfare Needs of a Changing Society : The New Canada", in *Social Service Review*, December 1954, p. 399.

<sup>5</sup> *Social Order*, December 1955, pp. 461-462.

family allowances prior to their enactment into law centred around whether child welfare programs (which are generally directed as *relief* measures to *needy* children) should not be preferred to family allowances. This would seem to imply that family allowances are of the same nature as welfare programs, that is, that they are a dole. However it should be observed that this was exactly the point made by many proponents of family allowances, namely that they are essentially different from welfare programs, that both family allowances and welfare programs must be considered necessary.

It is sometimes argued that the Canadian family allowances are not a dole because they involve no means test. This defence is not entirely convincing, for the lack of a means test might indicate nothing more than an attempt at administrative efficiency. The amount of the allowance is in fact reclaimed from families of higher income through the graded income tax scale.

The argument is also offered that family allowances are in cash rather than in kind, and this would seem to indicate that they are not a type of dole, but this argument too lacks cogency.

Perhaps the strongest argument for the position that Canadian family allowances are not doles is drawn from the fact that they are intimately bound up with the exemptions allowed for children in the income tax structure.<sup>6</sup> Income tax exemptions for children have never been considered doles, but rather seem based upon some other philosophy having to do with the State's relationship to families, and families' obligations to the State. Family allowances appear to be an extension of the income tax exemption principle, designed to remedy the inadequacies of such exemptions.<sup>7</sup>

The import of this whole discussion is that if family allowances are a dole, then they are justified only as a stop-gap, a necessary evil until a more fundamental solution is reached. For as a dole they would be contrary to the principle of the family living wage. The worker has a title in strict justice to a family living wage because his labour is his sole God-given means of supporting himself and his

<sup>6</sup> Cf. quotation from *Canada Year Book 1962*, p. 1.

<sup>7</sup> Cf. John J. KANE, "The Family Allowance Plan", in *Ave Maria*, August 6, 1955, p. 11.

family. A system which would require him to find security only through the assistance of a government dole would be a violation of a fundamental right, and offensive to human dignity. This was the argument of organized labour both in Canada and Britain, and it is a valid one. The labour movement distrusted humanitarianism and felt that the problem of poverty must be attacked by radical measures rather than by palliatives.

#### B. THE FAMILY ALLOWANCE AS A PART OF THE LIVING WAGE.

Two principles are involved in the question of wages : (1) equal pay for equal work; and (2) the right of the average able-bodied worker (even the single worker, who must make economic preparation for marriage) to a family living wage. Under the present wage contract system, the first principle is certainly just, and follows from the social value of labour. The second principle is a fundamental human right, and follows from the personal value of labour. In an ideal economic structure the two principles should work together harmoniously to produce the payment of a wage sufficient to support the worker with an average family. Unfortunately this is seldom the case. In Canada, for example, during the year 1959, the average annual earnings of employees in manufacturing industries was \$3,891.<sup>8</sup> Without entering into an involved discussion of economics, it seems beyond question that this wage was certainly insufficient to support a man and his family in reasonable comfort in many, if not most parts of the country at that time.<sup>9</sup>

The fact that a family living wage is not paid in many places of employment may be due to four factors :

(a) The inability of industry to pay. This is undoubtedly true in some cases, and in such cases "it would be unjust to demand excessive wages, which a business cannot pay without ruin, and without consequent distress amongst the working-people themselves".<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Cf. *Canada Year Book* 1962, p. 601.

<sup>9</sup> Cf. R. A. LASSANCE, S.J., "Canada Provides for her Children", in *Social Order*, February 1952, pp. 67-74.

<sup>10</sup> Pope PIUS XI, *Quadragesimo Anno*, London, Catholic Truth Society Edition, 1960, par. 72, p. 32.

(b) The unwillingness of industry to pay.

(c) The state of a country's economy at a particular time requiring wages to be held at a certain substandard level. Thus in Canada the National War Labour Board reported in 1943 :

Substandard wages are indefensible at all times and if the authorities having the responsibility with regard to fiscal matters and cost price relationships do not see their way clear to remove during the war emergency the control of wages below the level of 50 cents, then we can think of no other solution for the case of a head of a family who is receiving a substandard wage, than a system of family allowances.<sup>11</sup>

In all three of these cases an obligation of social justice falls on the State to make up what is lacking to a living wage, through such a system as family allowance for example, and in the meantime to attempt to deal with the economic situation or other factors creating these evils, or recoup the funds to be used for allowances by a tax program imposed on the employers. In such a case, then, family allowances will be part of the family living wage owed to the worker in strict justice, and therefore essentially just.

There is reason for thinking that this was the case in Canada when family allowances were instituted, and that it is still the case to some extent. This seems to be borne out by the above remarks of the National War Labour Board, and also by the fact that family allowances are paid to the parents, to be administered by them (apparently because they *belong* to them) rather than to a welfare agency, to be administered by social workers.

(d) A final reason why industries might not pay a living wage could be because of the difficulty of determining what is an "average family". Industry might choose to have the government settle this thorny problem by the payment of family allowances, and then pay the needed money to the government in the form of taxes. This theoretical possibility does not seem to be the case in Canada, because surely the government in a case of this kind would require some sort of compensation fund from industry, and would not be satisfied with the "undefined" compensation garnered from corporation taxes.

<sup>11</sup> CANADA, "Report of the National War Labour Board Arising out of its Public Inquiry into Labour Relations and Wage Conditions Together with a Minority Report", quoted by Frank R. BREUL in "The Genesis of Family Allowances in Canada", in *Social Service Review*, September 1953, pp. 273-274.

### C. THE FAMILY ALLOWANCE AS A PURE GIFT.

It is possible that family allowance is in fact neither a dole nor a part of the living wage, but rather a pure gift made by the government to lower income families. (It is "taken back" from higher income families in the form of taxes. Families with larger taxable incomes will find that their allowance is nullified by a complete cancellation of their income tax deductions for dependent children.) There are two reasons why such a gift might be made :

(1) As a measure of economic self-defence to increase purchasing power. After World War II

...economists and government officials were generally agreed that, in order to maintain full employment, consumption would have to be expanded and that the most efficient and socially desirable method of bringing about such an increase would be the extension of social security benefits. Many believed family allowances, of all proposed social security measures, to be the most effective in bringing about a redistribution of income.<sup>12</sup>

This point was also stressed in the British Beveridge Report. John S. Morgan points out that "this method of financial aid adds a new weapon to the armoury of social welfare. It is not relief. It is not public assistance. It is not social insurance. It might be called, for want of a better name 'the universal transfer method'."<sup>13</sup>

(2) As an investment in the future. For the sake of the common good, the government subsidizes some farm crops, and even some private industries. It would seem that the greatest investment possible for the common good would be in family life. After all the children are the hope of any nation. They represent an investment that brings a big return. There are the benefits of good citizenship, community health and prosperity. There is the possibility of saving part of the enormous sum society now pays to meet its health bills, its juvenile delinquency and its poverty bills. Certainly one of the effects of family allowances in Canada has been increased school attendance. It may well be that the number of mothers working outside the home has also been reduced.

<sup>12</sup> Frank R. BREUL, "The Genesis of Family Allowances in Canada", in *Social Service Review*, September 1953, pp. 269-270.

<sup>13</sup> John S. MORGAN, "Social Welfare Needs of a Changing Society : The New Canada", in *Social Service Review*, December 1954, p. 400.

While there is some foundation for thinking that the introduction of family allowances in Canada was a political move, yet there is far more for holding that they were introduced as a gift to families for the reasons given above. Such a move seems completely just and in keeping with the principle that the State should look to the common good. It seems eminently right that "in Canada family allowance payments alone accounted for almost 9 percent of total Dominion expenditures" during 1956.<sup>14</sup>

#### D. THE FAMILY ALLOWANCE EARNED BY THE TITLE OF A CONTRIBUTION TO SOCIETY.

In his early campaigning for family allowances in Canada, Father Lebel offered as one of the two reasons for such allowances, that parents deserved them in return for the "service primordial" which they rendered to society. Families are tremendously important to any nation. They supply its labour force; they defend it in war; they represent prosperity through increased purchasing power. Perhaps, then, those citizens who contribute children to society deserve a recompense from society, at least as a matter of equity, if not of justice. The answer can be made to this claim that parents are not the only class who benefit the community by fulfilling their private duties. The community includes professional men and women, manufacturers, skilled and unskilled workers, all of whom benefit the community by producing goods and services for the market. Yet justice does not demand that they should all receive State payments as recognition of their work. However, it can be further argued that today the task of child-bearing and rearing is borne by a minority in the community. During Parliamentary debate on family allowances in 1944 it was pointed out that the burden of raising the next generation of Canadian children fell on less than one-fifth of the working population of Canada. Again in 1949 in Canada four-fifths of the children under sixteen were dependent on one-fifth of the wage-earners. It can be justly argued that when the community as a whole bears a duty (for example when the men of a town take their turns serving as volunteer firemen) then

<sup>14</sup> James C. VADAKIN, *Family Allowances*, p. viii.

no individual deserves recompense for doing his share. However, when a community service is provided by a relatively small number in the community, as is the case with the raising of children today in Canada, that small number performs a service to the community for which it should receive recompense. Some consideration of this argument certainly seems to have influenced the Canadian family allowance plan, and with justice.

It has been suggested that although, the principle of recompense for service to the community is valid, it is applicable only to those parents who raise more than the "average family". It might be argued that this militates against the spiritual motivation and values which should characterize the raising of a large family. Yet it could be replied that family allowances do not affect these spiritual values. They simply remove the greater economic obstacles in the path of large families. But, if not at present, could the system be envisaged as a social recompense to larger families, at least in time, as the general level of wages rises? It would seem that it could. For although family allowances are paid in Canada for *all* children (this is not the case with family allowance systems in many other countries) it can be argued justly, we think :

(a) That there is a great savings in administrative costs when the allowances are paid to all children and equalization is achieved through the income tax structure, so that in fact only the larger families benefit.

(b) That the payment of family allowances to all children without exception (compensated for through income tax) removes the danger of any moral or social stigma being attached to the receipt of such allowances by selected families.

#### E. THE FAMILY ALLOWANCE AS AN INCENTIVE ELEMENT IN DEMOGRAPHIC POLICY.

It is popularly thought that family allowances are a "bribe" to increase the birth rate. Several observations need to be made in this regard.

(a) Such payments have never been found to be an effective means of raising the birth rate in the long run, even in those countries where

instituted for that express purpose, and accompanied by a vigorous propaganda campaign.<sup>15</sup>

(b) State encouragement of larger families is a delicate matter. While circumstances can be imagined in which a social obligation of procreation would fall on the normal married couple, such an obligation is relative, and must always give way before certain superior personal values. Such a demographic campaign, when accompanied by large scale propaganda efforts is, to say the least, fraught with moral dangers, and while there do not lack situations in a which a campaign to increase the birth rate would be justified, e.g. through family allowances, it would call for many safeguards.<sup>16</sup>

(c) It would seem that a demographic policy has never been associated with the Canadian family allowance plan.<sup>17</sup>

\* \* \*

Having considered the five possible philosophies which might lie behind the Canadian family allowance plan, we may now attempt some conclusions :

(1) The Canadian family allowance does not appear to be a dole. Bearing as it does a close relationship to the income deductions allowed for dependent children it seems to be some sort of recognition by the State that families fulfill a specific role in society.

(2) At least in its beginnings the family allowance program in Canada seems to have been a means of supplying to workers that portion of the living wage owing to them in justice which was not forthcoming from their employer.

(3) There seems to be no doubt that family allowances in Canada are also considered, from one point of view, a pure gift. The fact that the allowances are "earmarked" by the government *for the children* supports the gift theory. It is a gift, however, with two objects in view : to bring about an economically desirable redistribution of income; and to help produce a healthier, happier, better-educated

<sup>15</sup> James C. VADAKIN, *Family Allowances*, p. 120.

<sup>16</sup> Cf. Pedro G. BELTRAO, *Vers une Politique de Bien-Etre familial*, Rome, 1957, pp. 220-242.

<sup>17</sup> James C. VADAKIN, *Family Allowances*, p. 121.

community. As a gift which represents an investment in the common good, family allowance seems just and sensible.

(4) Father Lebel's original argument that parents perform a service to society and deserve a recompense from society in the form of family allowance seems to have been recognized in the Canadian plan. There seems reason too for thinking that time will see a gradual adjustment in Canada's economy which will find family allowances acting primarily as a recompense to larger families.

### III. — POSSIBLE OBJECTIONS TO THE PLAN.

(a) Fear has been expressed at times that the family allowance would be wasted, that it would not in fact benefit the children. An effort was made to prevent this by providing that cheques would ordinarily be made payable to the mother, who, we may suppose, would be less inclined to deprive her children of the benefits. In fact the program appears to have achieved its purpose. In 1950-51, for example, only 371 bona fide cases of misuse were found. In any case, if something is right and just, as family allowance appears to be in Canada, the possible danger of misuse is no argument against it.

(b) Labour unions had expressed the fear that family allowances would militate against their efforts to bargain for a just wage. If this fear proved to be borne out by the facts, it would appear to invalidate the arguments for family allowance, for the obligation to pay a just wage is greater and more primary than the obligation to grant family allowances. However, the facts have shown that in Canada family allowance has in no way militated against union bargaining.

(c) Some people feared a trend toward socialism in the family allowance plan. Still, as the program stands: (1) the allowances are administered by the *parents* of the children, and (2) they are not sufficient to take the primary burden of supporting the children from the shoulders of the parents. The danger of a socialistic trend in such circumstances appears very remote. The family, after all, is not a perfect society, and has accepted the State as a partner in the education of its children for years. Surely there is no more danger of socialism in family allowance than there is in our public education system.

In conclusion, we would suggest that Canada's family allowance plan is not only ethically justifiable, but that it represents in fact the fulfillment by society of a duty of social justice, and thus of its obligation to promote the common good.

RYAN.

## *Principes et conséquences*

---

La *Préface de Cromwell* est beaucoup plus importante que le drame romantique lui-même, demeuré injouable<sup>1</sup>. Les idées ne manquent pas à cette défense et illustration du romantisme à la scène. Elles foisonnent, mais toutes n'ont pas le mérite d'une originalité entière non plus que d'une impeccable justesse. Victor Hugo s'emploie surtout à grouper des idées qui sont dans l'air; entendons par là qu'il n'est pas le créateur de toutes les réformes qu'il préconise, beaucoup de ses camarades de lettres les souhaitent également et y travaillent à leur façon. Il lui appartient toutefois de ramasser comme en une charte ces tentatives de renouvellement et de les présenter sous une forme allègre qui ne contribuera pas peu à leur diffusion auprès d'un public déjà désireux de connaître quelque chose de neuf, d'éprouver un frisson nouveau.

Hugo commence par départager l'histoire du monde en trois grandes époques : les temps primitifs, les temps antiques, les temps modernes<sup>2</sup>. Or à chacune de ces époques doit nécessairement correspondre un genre littéraire particulier : ce sera successivement le lyrisme, l'épopée et le drame, et ces genres procèdent de trois grandes sources : la Bible, Homère, Shakespeare. Que tout cela est cérébral et ne se dégage pas d'une observation rigoureuse de l'évolution historique ! On doit se méfier de ces généralisations plus brillantes que fondées dans la réalité. Ce n'est qu'une entrée en matière pour permettre à Victor Hugo de développer ses vues sur le drame, le genre

<sup>1</sup> « On peut être « honnête homme » sans avoir jamais lu un seul vers de la pièce de Victor Hugo, *Cromwell*, mais on ne saurait se piquer de littérature sans en connaître la *Préface*. C'est une œuvre devenue classique, l'une des parties qui, dans l'abondante production de Victor Hugo, résistent le mieux à l'action corrosive des climats littéraires et du temps. Elle tient une grande place dans l'histoire du Romantisme et on peut la considérer à bon droit comme « l'art poétique » de cette école, au même titre que celui de Boileau pour l'école de 1660, avec cette différence qu'elle fut écrite avant les œuvres, tandis que le code de Boileau les a suivies » (chanoine Arthur SIDAULEAU, dans l'avant-propos à la *Préface de Cromwell*, Montréal, Editions Fernand Pilon, 1947, p. 4).

<sup>2</sup> « Le genre humain dans son ensemble a grandi, s'est développé, a mûri comme un de nous. Il a été enfant, il a été homme; nous assistons maintenant à son imposante vieillesse » (*ibid.*, p. 16).

littéraire par excellence pour ce troisième stade de l'humanité devenue vieille<sup>3</sup>.

Il cherche à établir la légitimité du drame sur la dualité de la nature humaine, constatée et proclamée par le christianisme. Puisque l'homme est à la fois ange et bête, n'est-il pas normal que la poésie qui l'exprime tienne de ces deux caractères, associe étroitement le sublime et le grotesque ? Il prend nettement le contrepied de la théorie classique, qui a toujours réclamé une distinction précise entre tragédie et comédie. Les classiques ont néanmoins le pressentiment de ce que deviendra le drame, quand ils acceptent ce genre mixte, la tragi-comédie, où les personnages sont des nobles comme dans la tragédie et où le dénouement est heureux comme dans la comédie. A la vérité, Victor Hugo n'est pas l'inventeur de cette réforme. La Chaussée avait inauguré un genre dramatique nouveau, mêlant le tragique au comique. Après lui, Diderot a reconnu quatre genres de pièces possibles au théâtre : la comédie gaie, la comédie sérieuse, la tragédie domestique et la tragédie héroïque. Division qui en vaut une autre, encore qu'il faille admettre que les genres dramatiques sont presque aussi variés que les sujets eux-mêmes. A Victor Hugo revient l'honneur d'avoir conféré le plus d'éclat à ces idées séduisantes.

Ce qui se défend en théorie n'est pas toujours acceptable dans la pratique. Le spectateur ne peut passer fréquemment, au cours d'une même représentation, du rire aux larmes, sans que son impression devienne confuse, somme toute désagréable<sup>4</sup>. L'observation trop

<sup>3</sup> « Du jour où le christianisme a dit à l'homme : — Tu es double, tu es composé de deux êtres, l'un périssable, l'autre immortel, l'un charnel, l'autre éthéré, l'un enchaîné par les appétits, les besoins et les passions, l'autre emporté sur les ailes de l'enthousiasme et de la rêverie, celui-ci enfin toujours courbé vers la terre, sa mère, celui-là sans cesse élané vers le ciel, sa patrie; — de ce jour le drame a été créé. Est-ce autre chose en effet que ce contraste de tous les jours, que cette lutte de tous les instants entre deux principes opposés qui sont toujours en présence dans la vie, et qui se disputent l'homme depuis le berceau jusqu'à la tombe ? La poésie née du christianisme, la poésie de notre temps est donc le drame; le caractère du drame est le réel; le réel résulte de la combinaison toute naturelle de deux types, le sublime et le grotesque, qui se croisent dans le drame, comme ils se croisent dans la vie et dans la création. Car la poésie vraie, la poésie complète, est dans l'harmonie des contraires. Puis, il est temps de le dire hautement, et c'est ici surtout que les exceptions confirmeraient la règle, tout ce qui est dans la nature est dans l'art » (*ibid.*, p. 39).

<sup>4</sup> « ... le drame consiste essentiellement dans le mélange perpétuel et, pour ainsi dire, à dose égale du tragique et du comique, du pathétique et du grotesque. Toutefois Victor Hugo, comme Aristote, proclame l'unité d'ensemble, l'unité d'impression une loi absolument nécessaire de l'œuvre dramatique; et même, il maintient d'autant plus fermement la nécessité de cette unité fondamentale qu'il abolit sans réserve les règles

minutieuse, trop myope de la réalité environnante entraîne à des contresens faciles. L'homme ne cherche pas au théâtre un miroir fidèle de son propre désordre intérieur non plus que de l'anarchie du monde.

Ce qui domine dans la thèse d'Hugo, c'est la volonté, louable assurément, d'atteindre à une plus grande mesure de naturel. Comment y parvenir ? En quoi s'écarter des règles qui ont fait la grandeur du classicisme et qui, incapables de se renouveler, ont abouti au dessèchement de la scène au XVIII<sup>e</sup> siècle ? Assouplissement du style, de l'alexandrin surtout ; plus de nuance et moins de noblesse guindée ; respect de la rime, mais gare à la tirade ; que le personnage l'emporte toujours sur l'auteur <sup>5</sup>.

Tels sont les principaux éléments de cette *Préface* qui veut être un manifeste, qui l'est bien un peu aussi, beaucoup moins cependant que le compendium des idées dramatiques de Victor Hugo, de ces idées qu'il jette fougueusement sur le papier avant même que d'avoir édifié son propre théâtre. Ces idées, eussent-elles été exactement les mêmes, si au lieu de poser d'abord les principes, l'écrivain avait attendu d'avoir une expérience personnelle du théâtre pour exposer ses vues ? Elles auraient été sensiblement différentes, nous semble-t-il, car l'auteur dramatique n'a pu s'interdire de se rendre compte de l'échec partiel de cette formule, à laquelle il a lui-même survécu. Une fois enregistrée une évidente faillite, son génie s'est orienté dans d'autres voies. Il abandonne le théâtre ; et des œuvres dramatiques du romantisme, il

arbitraires de l'unité de temps et de lieu. Reste à savoir si l'unité d'impression est conciliable avec la multiplicité des éléments incohérents qu'on faisait entrer dans le drame romantique. On nous dit : « La vie elle-même est incohérente, décousue et contradictoire ! » Mais l'art consiste peut-être à imiter la vie, en ajoutant à l'image l'ordre et l'unité, que n'a pas l'objet. Autrement qu'est-ce que l'art ? A quoi sert l'art ? Regardons vivre les hommes ; et que le monde nous serve de théâtre ! car la copie la plus réaliste est toujours moins réelle que la réalité » (PETIT DE JULLEVILLE, *Le Théâtre en France*, Paris, Librairie Armand Colin, 1927, p. 367-368).

<sup>5</sup> « La réforme du théâtre devait commencer par celle du style. Victor Hugo proposait d'assouplir le vers alexandrin par quelques libertés : tantôt par l'enjambement, qui le prolonge ou l'accourcit ; tantôt en variant la place de la césure principale (sans jamais supprimer l'accent tonique nécessaire au milieu du vers) ; surtout en relâchant quelque chose de la noblesse continue imposée par la tradition classique, en mêlant davantage les tons, les nuances, les langages les plus opposés. Il promettait d'être « fidèle à la rime, cette esclave-reine, cette suprême grâce de notre poésie, ce générateur de notre mètre » ; il a tenu parole. Mais il s'engageait à « fuir la tirade » et à laisser parler toujours le personnage, et non l'auteur ; au contraire, il allait abuser des tirades, et parler plus ou moins lui-même et lui seul par la bouche de tous ses héros ; de sorte que beaucoup des choses qu'ils diront, pourraient être qualifiés de superbes morceaux lyriques, placés directement sur les lèvres de Victor Hugo » (*ibid.*, p. 368).

n'est plus grand chose qui vaille plus que l'attention de l'érudit. Certes, de beaux morceaux épars, qui relèvent beaucoup plus du lyrisme et de l'épopée que du théâtre proprement dit, mais l'ensemble de ces œuvres souvent prétentieuses et naïves ne résiste pas à l'usure du temps, parce qu'elles méconnaissent trop ouvertement les lois fondamentales, peu variables, de la psychologie humaine.

\* \* \*

Après la *Préface de Cromwell*, le drame lui-même. L'homme d'État britannique a commencé sa carrière comme modeste député aux Communes; des événements favorables — qu'il sait se rendre favorables — ne tardent pas à l'imposer comme un chef de guerre doué de qualités exceptionnelles et comme un homme politique plus clairvoyant que scrupuleux. Après l'exécution du souverain, Charles I<sup>er</sup>, il établit sa propre dictature et se nomme lui-même Protecteur de la République d'Angleterre, d'Irlande et d'Écosse. Il témoigne d'un absolutisme entier, parvient à désigner son successeur, mais n'ose ceindre la couronne royale. A l'extérieur, il pratique une politique de prestige et de bénéfices pour le pays, obtenant Dunkerque sur le continent et la Jamaïque aux Antilles.

Personnage haut en couleurs, propre à séduire les imaginations romantiques. Le sujet est à la mode. Le critique Villemain publie en 1818 une *Vie de Cromwell*. Deux ans plus tard, Balzac esquisse le plan d'une tragédie consacrée au grand homme auquel Mérimée s'attache aussi, environ le même temps. Victor Hugo correspond donc à un certain vœu populaire en tentant de faire revivre à la scène le Protecteur. Ce qui ne confère pas d'autorité une valeur historique à sa pièce, même si d'aucuns ont voulu y croire un peu généreusement. Hugo n'est pas l'homme des vastes recherches érudites; s'il lui arrive de posséder sur un sujet des connaissances précises et nombreuses, il les écarte d'instinct, en véritable artiste qu'il est, pour s'abandonner aux débordements d'une imagination éblouissante et créatrice. Aussi n'est-ce pas tellement la vérité historique que nous recherchons; nous souhaitons davantage un drame humain qui sache tenir la scène.

Hugo estime que Bossuet a minimisé et amoindri Cromwell dans le portrait qu'il en a tracé au cours de son *Oraison funèbre* de la reine d'Angleterre. Lui, il vise à en donner une image complète, où aucun

trait ne sera oublié, associant tous les contrastes et tous les contraires <sup>6</sup>. Le dessein ne manque pas de grandeur, mais il est irréalisable. On ne peut, en l'espace de quelques heures, montrer les multiples avatars d'un homme, ses multiples aspects qui, dans la vie, se succèdent à un rythme beaucoup plus ralenti. Malgré ses trois mille vers, ses soixante et un personnages principaux, ses quinze personnages secondaires et sa foule de figurants, la tragédie ne restitue jamais une image plausible de Cromwell. Tout ce déploiement n'offre qu'un bariolage informe, une épopée dialoguée où abondent les beaux vers; l'illusion dramatique est absente de cette entreprise hasardeuse et ratée <sup>7</sup>.

Victor Hugo ne se tient pas pour battu. S'il reconnaît la pièce injouable et ne tente pas de la faire représenter, il poursuit ses travaux dans la même direction. Sir Walter Scott a publié en 1821 un roman intitulé *Kenilworth*, associé à un château de ce nom remontant au XII<sup>e</sup> siècle. Pour Balzac, c'est le plus beau roman du monde. Le poète partage l'enthousiasme général, il décide d'en extraire une pièce sous le titre d'*Amy Robsart*. Fait curieux, elle porte comme nom d'auteur celui de son jeune beau-frère, Paul Foucher. Que se passe-t-il donc ? Les mauvaises langues prétendent que c'est une manifestation astucieuse du machiavélisme hugolien, qu'il se refuse à courir personnellement les risques d'une aventure mal engagée et promise à l'échec, qu'il préfère en reporter l'odieux sur le frère d'Adèle. La vérité est plus simple : Victor Hugo fait cadeau de sa pièce à Paul Foucher. Si elle se révèle un succès, c'est celui-ci qui en retirera les bénéfices. Le procédé est curieux et n'entre pas beaucoup dans nos

<sup>6</sup> « ... sorte de Tibère-Dandin, tyran de l'Europe, et jouet de sa famille... à la fois homme de guerre, homme d'Etat, théologien, pédant, mauvais poète, visionnaire, bouffon ».

<sup>7</sup> Petit de Julleville s'est demandé si cette pièce, une fois ramenée à des proportions normales et débarrassée d'une quantité considérable d'éléments adventices, se serait trouvée conforme aux lois nécessaires du genre. Sa réponse est négative et il la justifie excellemment : « Cette reproduction scrupuleuse de la réalité, qui peint le détail le plus insignifiant avec autant de soin qu'elle fait le trait principal, convient peut-être à la chronique, et charme dans Saint-Simon, mais ne convient pas du tout au drame. La conception essentielle du drame, et les conditions mêmes dans lesquelles il se produit, exigent que l'image soit, pour ainsi dire, concentrée, afin d'être bien vue, et que les traits secondaires ne soient pas aussi fortement marqués que les lignes principales. Donner aux moindres travers de Cromwell, à ses tics, à ses manies, à ses lourdes plaisanteries, à ses bouffonneries pédantesques, le même relief qu'à ses qualités maîtresses, qu'à ses vices dominants, qu'à tout ce qui fait enfin qu'il est Cromwell, et non Dandin, c'est brouiller sa physionomie, c'est la rendre indécise et confuse sous prétexte de l'exprimer plus complètement » (*ibid.*, p. 370).

mœurs, mais il est impossible d'interpréter les faits différemment. Nous possédons l'aveu même du bénéficiaire éventuel de la supercherie<sup>8</sup>; Victor Hugo se contente de reconnaître une certaine part de collaboration, retenant à son compte les passages sifflés. On ne pousse pas plus loin le sentiment familial...

Dans cette période des débuts, un autre drame à signaler, *Pierre Corneille*, à la louange du créateur du théâtre français; c'est, tout au plus, une ébauche. *Cromwell*, *Amy Robsart* et *Pierre Corneille* ne sont que des brouillons extrêmement précieux pour leur auteur; il apprend son métier et bientôt sortiront de sa plume des œuvres dramatiques d'une esthétique discutable, mais d'une vigueur et d'une puissance peu communes. Il consolide son titre de chef de l'école romantique, ses pairs le reconnaissent comme tel. En dehors du théâtre, il continue de travailler et sa gloire de poète ne fait que grandir. Il va publier les *Orientales*.

\* \* \*

Il existe à l'époque une grande effervescence dans les esprits au sujet de la Grèce. Des sociétés secrètes, les hétéries, se forment pour préparer l'indépendance. Des troubles éclatent fréquemment; les Hellènes ont enfin des chefs pour lutter contre l'ostracisme du sultan. Démétrios Ypsilanti proclame un gouvernement et une constitution, le sultan réplique à cette manifestation par les massacres de Constantinople. Des volontaires européens, le colonel français Fabvier, le Piémontais Santa-Rosa, l'Anglais Byron, offrent leur épée aux Grecs. Les alliés anglo-franco-russes détruisent la flotte turco-égyptienne à Navarin, le 26 octobre 1827. C'est finalement la paix d'Andrinople, confirmée par la paix de Londres de 1830, qui consacre l'indépendance de la Grèce.

Ces faits émeuvent beaucoup les intellectuels. Chateaubriand publie en juillet 1825 sa *Note sur la Grèce*. Les écrivains y trouvent un thème nouveau à leur inspiration. Nous héritons ainsi *Hélène* d'Alfred de Vigny; *Les Messéniennes* de Casimir Delavigne; *Le Dernier Chant du Pélerinage d'Harold*, de Lamartine; la *Quête pour les Grecs*

<sup>8</sup> « Mon beau-frère, qui m'aurait laissé toutes les louanges, n'a pas voulu que j'eusse à moi seul l'honneur d'être insulté par eux » (cité dans E. BIRÉ, *Victor Hugo avant 1830*, Gervais, Paris, 1883, p. 455).

de Delphine Gay; la traduction en vers, par Népomucène Lemercier, des *Chants héroïques des Montagnards et Matelots grecs* de Fauriel, historien et critique; *l'Insurrection des Grecs* du comte Gaspard de Pons. *Les Orientales* s'ajoutent à cette série, quoiqu'elles arrivent un peu en retard — 1829, — alors que les événements appartiennent déjà au passé. On s'explique ainsi la répartition des pièces dans le recueil. Sur les quarante et un poèmes, dix n'ont aucun rapport avec le titre et trouveraient aussi aisément leur place dans tout autre recueil. Deux pièces, *Bounaberdi* et *Lui*, indiquent que le culte royaliste des Bourbons commence à s'effacer dans l'esprit du poète et que la légende impériale accomplit des progrès. Deux autres *Orientales* sont un commentaire animé de la Bible. Six relèvent de la poésie gratuite, sans aucune référence à des événements anciens ou contemporains. Deux poèmes concernent les Slaves; quatre, les Espagnols. Et sur le solde de vingt-cinq pièces, dix-huit sont pour les Turcs et sept seulement pour les Grecs. Hugo participe donc assez lâchement à l'engouement général; il réserve peut-être plus d'intérêt à la Turquie qu'à la Grèce : pour n'avoir jamais communié au génie de la Grèce antique, il est mal placé pour s'émouvoir des malheurs de la Grèce contemporaine; la Turquie lui offre au surplus tous les éléments de cette couleur locale étrange et neuve qu'il souhaite faire rutiler en des strophes brillantes.

Considérations historiques nullement dépourvues d'attrait, à condition de ne pas dissimuler à nos yeux les beautés réelles des *Orientales*. Le génie poétique de Hugo se déploie en de vastes et scintillantes arabesques. Le lecteur d'aujourd'hui goûte davantage la fluidité transparente de certains vers où le poète oublie un moment qu'il est l'aède à la voix de tonnerre pour s'abandonner à des accents apaisés où surgit une poésie émouvante en sa simplicité<sup>9</sup>. On lui a beaucoup

<sup>9</sup> Par exemple le *Clair de lune*, placé sous le signe de Virgile : *Per amica silentia lunæ* :

La lune était sereine et jouait sur les flots. —  
 La fenêtre enfin libre est ouverte à la brise.  
 La sultane regarde, et la mer qui se brise,  
 Là-bas, d'un flot d'argent brode les noirs îlots.  
 De ses doigts en vibrant s'échappe la guitare.  
 Elle écoute... Un bruit sourd frappe les sourds échos.  
 Est-ce un lourd bateau turc qui vient des eaux de Cos,  
 Battant l'archipel grec de sa rame tartare ?  
 Sont-ce des cormorans qui plongent tour à tour,  
 Et coupent l'eau, qui roule en perles sur leur aile ?

reproché ses turqueries, on souligne, avec raison, les trous dans son information. Il réussit mieux ses reconstitutions quand il se tourne du côté de l'Espagne qu'il a connue enfant et sur laquelle son frère Abel est en mesure de le documenter. Dans *Grenade*<sup>10</sup>, où il chante les charmes de la ville andalouse, il se plaît à évoquer aussi les autres lieux espagnols en couleurs chatoyantes. On y découvre un souffle et un enthousiasme communicatifs demeurés intacts. Hugo est descriptif, à la façon des grands peintres qui savent prendre du recul, se créer à eux-mêmes leur propre perspective et reconstituer les objets en une synthèse vigoureuse. De tous les paysages, de tous les édifices, de tous les tableaux de la nature, le poète dégage d'un trait sûr le caractère distinctif irremplaçable.

Est-ce un djinn qui là-haut siffle d'une voix grêle,  
Et jette dans la mer les créneaux de la tour ?  
Qui trouble ainsi les flots près du séraïl des femmes ? —  
Ni le noir cormoran, sur la vague bercé,  
Ni les pierres du mur, ni le bruit cadencé  
Du lourd vaisseau, rampant sur l'onde avec des rames.  
Ce sont des sacs pesants, d'où partent des sanglots.  
On verrait, en sondant la mer qui les promène,  
Se mouvoir dans leurs flancs comme une forme humaine...  
La lune était sereine et jouait sur les flots.

(Victor HUGO, *Œuvres poétiques complètes*, p. 99).

<sup>10</sup> Valence a les clochers de ses trois cents églises;  
L'austère Alcantara livre au souffle des brises  
Les drapeaux turcs pendus en foule à ses piliers;  
Salamanque en riant s'assied sur trois collines,  
S'endort au son des mandolines,  
Et s'éveille en sursaut aux cris des écoliers. [...]   
Burgos de son chapitre étale la richesse;  
Penaflor est marquise, et Gironne est duchesse;  
Bivar est une nonne aux sévères atours;  
Toujours prête au combat, la sombre Pampelune,  
Avant de s'endormir aux rayons de la lune,  
Ferme sa ceinture de tours.  
Toutes ces villes d'Espagne  
S'épandent dans la campagne  
Ou hérissent la sierra;  
Toutes ont des citadelles  
Dont sous des mains infidèles  
Aucun beffroi ne vibra;  
Toutes sur leurs cathédrales  
Ont des clochers en spirales;  
Mais Grenade a l'Alhambra.

L'Alhambra ! l'Alhambra ! palais que les Génies  
Ont doré comme un rêve et rempli d'harmonies,  
Forteresse aux créneaux festonnés et croulants,  
Où l'on entend la nuit de magiques syllabes,  
Quand la lune, à travers les mille arceaux arabes,  
Sème les murs de trèfles blancs !

(*Œuvres poétiques complètes*, p. 110).

Même s'il s'appuie sur certaines données historiques — ou censées telles, — il n'est jamais l'esclave de ces éléments extérieurs, somme toute, accessoires. Il n'y trouve qu'un point d'appui, un tremplin, pour lui permettre de s'élaner plus haut. Dans le poème intitulé *L'Enfant*, Hugo s'inspire sans doute des événements contemporains qui ont ému l'opinion publique. Il évoque le passage dévastateur des Turcs dans Chio, *l'île des vins*, où tout n'est plus que ruines et désolation. C'est le désert. Pourtant non : il y a là *un enfant aux yeux bleus, un enfant grec, assis*. Que souhaite-t-il ? Diverses suppositions se succèdent, jusqu'au moment où l'enfant répond, exhalant le désir sourd de son patriotisme meurtri <sup>11</sup>.

On peut relever, dans plusieurs pièces des *Orientales*, de véritables tours de force, des prouesses verbales, des signes d'une incomparable virtuosité, d'une acrobatie souvent excessive. Louons comme il convient le prestigieux maître des mots, le très adroit artificier, mais comment nous émouvoir à la lecture de poèmes comme *Les Djinns*, ce chef-d'œuvre d'ingéniosité <sup>12</sup> ! Orient de pacotille, a-t-on dit également ; le

<sup>11</sup> Voici les trois dernières strophes de ce poème d'une ligne très pure, où le dénouement se produit avec une extrême vivacité :

Que veux-tu ? Bel enfant, que te faut-il donner  
 Pour rattacher gaiement et gaiement ramener  
     En boucles sur ta blanche épaule  
 Ces cheveux, qui du fer n'ont pas subi l'affront,  
 Et qui pleurent épars autour de ton beau front,  
     Comme les feuilles sur le saule ?  
 Qui pourrait dissiper tes chagrins nébuleux ?  
 Est-ce d'avoir ce lys, bleu comme tes yeux bleus,  
     Qui d'Iran borde le puits sombre ?  
 Ou le fruit du tuba, de cet arbre si grand,  
 Qu'un cheval au galop met, toujours en courant,  
     Cent ans à sortir de son ombre ?  
 Veux-tu, pour me sourire, un bel oiseau des bois,  
 Qui chante avec un chant plus doux que le hautbois,  
     Plus éclatant que les cymbales ?  
 Que veux-tu ? fleur, beau fruit, ou l'oiseau merveilleux ?  
 — Ami, dit l'enfant grec, dit l'enfant aux yeux bleus,  
     Je veux de la poudre et des balles.

(*Œuvres poétiques complètes*, p. 103).

<sup>12</sup> Voici le début de l'étonnant poème :

Murs, ville  
 Et port,  
 Asile  
 De mort,  
 Mer grise  
 Où brise  
 La brise,  
 Tout dort.  
 Dans la plaine

grief ne manque pas de fondement. Dans le premier chant de *Namouna*, où il raconte l'amusante histoire d'Hassan, Musset se moque avec humour de son illustre confrère de lettres<sup>13</sup>. Non, ne cherchons pas dans *Les Orientales* une pensée, une idée directrice; elles valent par l'intensité des images et la magie des rythmes. De ses souvenirs et de son imagination enfiévrée, le poète se crée un Orient à la mesure de ses rêves, un Orient qui n'est peut-être pas plus factice que le véritable...

\* \* \*

*Cromwell* eût fondé le drame romantique, mais il n'a jamais été représenté. La *Préface* exige que le drame exemplaire de la nouvelle école soit en vers. En 1830, *Hernani* se pliera à ce canon. L'année précédente, soit le 11 février 1829, Alexandre Dumas fait représenter *Henri III et sa Cour*, fidèle à la doctrine romantique, même si la pièce est écrite en prose, dans une prose de qualité médiocre. Les défauts

Naît un bruit.  
C'est l'haleine  
De la nuit.  
Elle brame  
Comme une âme  
Qu'une flamme  
Toujours suit !

La voix plus haute  
Semble un grelot.  
D'un nain qui saute  
C'est le galop.  
Il fuit, s'élançe,  
Puis en cadence  
Sur un pied danse  
Au bout d'un flot.

(*Œuvres poétiques complètes*, p. 107). Et cela continue en un crescendo haletant, de plus en plus pressé. Une fois parvenus tout près de nous, les djinns s'éloignent à nouveau, leurs pas se font plus sourds, plus lointains : « l'espace efface le bruit ». Des vers de deux pieds, on passe successivement aux vers de trois, quatre, cinq, six, sept, huit et dix pieds. L'effet est saisissant; on admire cependant davantage l'ampleur des ressources et la souplesse de la technique que l'inspiration, toute extérieure.

13

... bien que cette histoire

Se passe en Orient, je n'en ai point parlé.  
Il est vrai que, pour moi, je n'y suis point allé.  
Mais c'est si grand, si loin ! — Avec de la mémoire  
On se tire de tout : — allez voir pour y croire.  
Si d'un coup de pinceau je vous avais bâti  
Quelque ville *aux toits bleus*, quelque *blanche* mosquée,  
Quelque tirade en vers, d'or et d'argent plaquée,  
Quelque description de minarets flanquée,  
Avec l'horizon *rouge* et le ciel assorti,  
M'auriez-vous répondu : « Vous en avez menti ? »

(MUSSET, *Premières poésies*, Paris, Editions de Cluny, 1937, p. 304-305).

sont légion <sup>14</sup>; dès ses premiers essais, Dumas est déjà tel qu'il demeurera : un écrivain abondant et truculent, prenant volontiers son bien là où il le trouve, dans Shakespeare ou dans Schiller, dans Victor Hugo ou même dans Pixérécourt, le maître incontesté du mélodrame.

Il y a quelque chose d'attachant chez Dumas, et qui résiste à toutes les analyses. Ce bon géant possède le don de sympathie. Même si l'on se refuse à admirer sa production intempérante — 25 volumes de pièces de théâtre et 257 volumes de romans et de mémoires, — son ardeur au travail, son amour des lettres et sa confiance en soi, insolente et candide, gagnent notre amitié. Un trait cocasse : un jour, l'écrivain demande au grand tragédien Talma de lui toucher le front, car il estime que ce geste lui portera bonheur; solennel, l'acteur s'exécute en disant: Alexandre Dumas, je te baptise poète au nom de Shakespeare, de Corneille et de Schiller. N'est-ce pas joyeusement ridicule ?

Nous ne trouvons pas dans *Henri III et sa Cour* une peinture fidèle de la société française de 1578. Ce n'est qu'une enluminure, une accumulation de petits détails dont la plupart doivent être vrais, dont l'ensemble cependant ne parvient pas à nous convaincre, parce qu'il y manque cette peinture du cœur humain à défaut de quoi nous ne pouvons communier à l'évocation des faits et gestes du passé. Écrivant toujours à la galope, Dumas est impuissant à fouiller la psychologie de ses personnages, à nous les rendre présents et vivants. Le public n'y regarde pas de si près; dès sa création, la pièce connaît un immense succès, répété par la suite à différents intervalles. Elle possède une intrigue fortement nouée et une cascade de rebondissements dramatiques toujours susceptibles d'appâter des spectateurs ne s'embarrassant pas de ratiociner sur leurs impressions, mais souhaitant simplement qu'un auteur les sorte de leur milieu, leur fasse violence, les empoigne et les dépayse en agitant devant eux des passions fortes, même si sommaires. A ce compte-là, qu'ils fassent confiance à Dumas, il ne les décevra pas ! Il est déjà le grand pontife du mélodrame truffé de décors et de personnages historiques, comme il sera le fournisseur

<sup>14</sup> « ...idolâtrie des détails, violence dans les procédés scéniques, excès d'imagination, pauvreté de sens critique et d'observation psychologique; et malgré tout, un intérêt brutal s'attache à ces tableaux habilement jetés et décousus; ce n'est certes pas un bon drame, mais c'est une lanterne magique bien amusante, faite de verres éblouissants » (P. DE JULLEVILLE, *op. cit.*, p. 380).

attitré du roman-feuilleton. Cette gloire en vaut une autre, quoiqu'elle déborde les cadres de la littérature.

A cette époque d'effervescence du drame romantique apparaît la figure de Casimir Delavigne, un écrivain de théâtre médiocrement goûté; il n'a pas eu l'heur d'agréer aux auteurs de manuels dont les jugements font autorité auprès des gens qui n'y vont pas voir de près et se contentent sereinement de quelques idées toutes faites. Il serait vain de tenter une réhabilitation de Delavigne, mieux vaut lui rendre justice. Son grand tort auprès de la postérité qui ne retient souvent que les extrêmes, c'est de ne pas prendre résolument parti, d'être un modéré, de ne pas se classer carrément dans le camp classique ou dans le camp romantique.

Comme Alexandre Soumet, Delavigne veut se dispenser d'un choix. Il est d'abord un classique, de l'espèce émancipée, souhaitant par-dessus tout une réforme de l'esthétique dramatique dont il ne peut s'interdire de souligner les lacunes. Le romantisme, dans ce qu'il a de plus sérieux, n'est pas fait pour lui déplaire, mais il en rejette d'emblée tous les excès. A vrai dire, ce qui lui fait davantage défaut, c'est le génie, pour mettre au point, par une œuvre éclatante, l'idéal qu'il nourrit sans oser tout à fait s'en réclamer le champion. Attitude indécise, pierre d'achoppement de tous les artistes, que seuls les plus grands parviennent à dépasser en imposant leur nom avec une autorité à peu près incontestée.

Une esquisse des idées littéraires s'accompagne forcément de certaines considérations politiques; la vie d'une société réagit toujours sur la vie des idées exprimées dans les œuvres des écrivains. Ce qui oppose Delavigne à la jeune école romantique, c'est qu'il est un rationaliste attardé du XVIII<sup>e</sup> siècle et que son voltairianisme est bien connu. Au moment dont nous parlons, les romantiques demeurent encore — pour peu de temps cependant — des royalistes catholiques fortement attachés à la monarchie et à l'Église. Ils veulent donc voir en lui le partisan d'une époque révolue, une survivance qu'ils s'empressent d'écarter par le mépris qu'ils professent à son endroit.

Il arrive toutefois dans la vie de Delavigne un événement capital qui le transforme entièrement et exerce une influence déterminante sur l'orientation de son talent. Il s'éprend de M<sup>lle</sup> Éliisa de Courtin,

une protégée de la reine Hortense. Cette jeune femme le fait tout autre qu'il a été jusqu'alors. Grâce à elle, il retrouve la foi<sup>15</sup>. Rousseau remplace Voltaire dans son cœur. Il écrit son *Marino Faliero*, le drame le plus achevé de tout son théâtre, nous transportant avec les conjurés vénitiens de l'an 1355. Les vers sont beaux et purs, la psychologie est souvent profonde. Ce qui lui manque, c'est la puissance par laquelle s'affirment d'un geste décisif les grands maîtres. Les principaux porte-parole romantiques ne se privent pas de diminuer à l'excès cette œuvre dramatique d'une valeur éprouvée, même si elle ne nous touche plus en toutes ses parties. Ils voient en Delavigne un empêcheur de tourner en rond, l'auteur qui, sans fanfare ni trompette, s'efforce de faire franchir au théâtre une sage évolution, sans renverser tous les dieux du passé. Sa modération lui mérite sa condamnation; parce qu'il veut retenir les éléments les plus sains du classicisme et du romantisme, on craint qu'il ne soit en passe de faire avorter la révolution que l'on appelle de tous ses vœux en des cris passionnés.

S'il est magnifique de réclamer des œuvres nouvelles imprégnées des principes de la *Préface de Cromwell*, il est indispensable d'en présenter au public avant qu'il ne se lasse de tout ce battage infructueux. La querelle shakespearienne servira de diversion. Les romantiques ne boudent pas, bien au contraire, les œuvres étrangères, ils recommandent le cosmopolitisme. Le génie de Schiller et de Shakespeare les hante. Pourquoi ne pas tenter une adaptation du maître élisabéthain à la scène française, en suivant les canons de la nouvelle école ?

Dans le groupe, Alfred de Vigny est le mieux désigné pour entreprendre cette traversée de la Manche. Il connaît l'anglais depuis longtemps, il en saisit même des nuances échappant à la plupart de ses compatriotes, il a épousé une Anglaise, il vit parfois à Londres dans le milieu de sa belle-famille, il s'enchanté des poètes anglais. Il se met à la besogne. Ses deux premières tentatives ont peu de succès, ses traductions de *Roméo et Juliette* et de *Hamlet* ne sont pas représentées. Sans perdre courage, il parvient enfin à la notoriété avec *Le More de Venise*, une adaptation d'*Othello*, donnée pour la première fois le

<sup>15</sup> « J'ai prié, j'ai prié avec ferveur, vous m'avez converti... Comme le malheur à son comble, l'excès du bonheur fait naître la crainte, et la crainte ramène les hommes à Dieu. J'ai humilié mon cœur devant Lui; j'ai déposé à ses pieds toute vanité humaine » (cité par M. SOURIAU, *op. cit.*, II, p. 240).

24 octobre 1829. Ne nous laissons pas égarer par sa préface; Vigny tient à se montrer prudent. S'il favorise une fusion complète du bouffon, de l'atroce et du gracieux comme on la trouve chez Shakespeare, il ne se prive pas de pratiquer des coupes sombres, de supprimer certaines scènes de l'original, de taire les passages trop crûs ou trop vulgaires. Malgré ces précautions, les classiques ne désarment pas; ils condamnent ces innovations contredisant à leur conception rigide de la beauté dramatique. Le combat n'est donc pas pleinement gagné, même si *Le More de Venise* remporte un très honorable succès<sup>16</sup>. Ce n'est assurément pas avec des traductions ou des adaptations d'auteurs étrangers que les romantiques peuvent aspirer à s'inscrire dans l'histoire. Mais il y aura bientôt *Hernani*.

\* \* \*

Avant qu'il soit possible de monter *Hernani*, divers incidents paralittéraires se produisent. Victor Hugo est impatient; chef de file, codificateur de la dramaturgie romantique, il n'a encore fait représenter aucune pièce qui soit une éloquente et convaincante illustration de la nouvelle esthétique. Dumas et Delavigne ont déjà pris le départ. Le maître doit rattraper sans retard le temps perdu. A ce moment s'effectue une courbe dans la pensée de Hugo; ses convictions religieuses et politiques — catholicisme et royalisme — commencent à s'effacer. Il oriente sa voile dans une autre direction; on s'explique ainsi ses démêlés avec les autorités royales quand il s'agit d'obtenir l'autorisation pour la représentation de ses pièces<sup>17</sup>.

Hugo termine en juillet 1829 *Un Duel sous Richelieu* qu'il espère voir à la scène au plus tôt. Les directeurs de théâtre s'empresent autour de lui. Peine perdue : le gouvernement interdit la pièce. Colère de l'auteur, qui réclame une audience privée du roi. Il se rend

<sup>16</sup> Sainte-Beuve se montre trop enthousiaste, trop peu objectif quand il écrit à Vigny : « Vous avez vaincu en mettant le pied sur la gorge de cet imbécile de public, qu'ameutaient quelques misérables : c'est bien... Désormais, vous et Victor allez entrer et planter chacun votre drapeau : le vôtre y est déjà; je le salue d'en bas avec orgueil et bonheur, comme Othello les siens » (*Revue de Paris* du 15 août 1906, p. 686). S'il s'agit d'un triomphe, c'est bien d'un triomphe shakespearien !

<sup>17</sup> Vigny note dans son *Journal*, en date du 23 mai 1829 : « Aujourd'hui il vient de me déclarer que, toutes réflexions faites, il quittait le côté droit, et m'a parlé des vertus de Benjamin Constant. Il pense que cet homme sera ministre bientôt; c'est probable; il calcule bien, mais cela m'afflige plus que je ne le voudrais. Le Victor que j'aimais n'est plus » (*Revue des Deux-Mondes* du 15 décembre 1920, p. 689). L'évolution vers la gauche est déjà commencée.

à Saint-Cloud, auprès de Charles X, essayant de le convaincre qu'il exprime en son œuvre les aspirations les plus généreuses de la jeunesse, qu'il serait mauvais de toujours subir la domination des classiques qui ont eu leur temps et n'ont pas su se renouveler, que sa pièce enfin ne s'attaque pas à Louis XIII. Le souverain écoute la plaidoirie sans reviser son jugement; il n'y a plus qu'à prendre congé. Hugo a cessé d'être légitimiste <sup>18</sup>.

Il ne se tient pas pour battu; il s'attelle avec intrépidité à un autre drame, *Hernani*, rédigé en moins d'un mois, véritable tour de force <sup>19</sup>. De quoi s'agit-il donc cette fois-ci ? L'action se passe en Espagne, en 1519. Dona Sol, nièce et, contre sa volonté, fiancée du vieux duc don Ruy Gomez de Silva, aime en secret un jeune proscrit, Hernani. Elle est aussi aimée du roi d'Espagne, don Carlos, décidé à supprimer le bandit qu'il traque dans les montagnes. Hernani se réfugie dans le château de don Ruy Gomez, où il retrouve dona Sol. Le vieux duc surprend une conversation amoureuse entre les deux jeunes gens; il se refuse néanmoins à livrer son hôte au roi et il le laisse, à son cœur défendant, amener dona Sol en otage. Sorti de sa cachette, Hernani révèle à don Ruy que le roi, lui aussi, aime sa pupille, et tous deux décident de demeurer alliés jusqu'au jour où ils auront délivré la jeune fille; ce jour-là, Hernani sera aux ordres de don Ruy; il détache son

<sup>18</sup> Cette cuisante blessure à son amour-propre, il ne l'a pas oubliée quand il compose cette « rêverie d'un passant à propos d'un roi » où il est permis de découvrir certaines allusions :

Démence et trahison qui disent sans relâche :  
— O rois, vous êtes rois ! confiez votre tâche  
Aux mille bras dorés qui soutiennent vos pas.  
Dormez, n'apprenez point et ne méditez pas  
De peur que votre front qu'un prestige environne,  
Fasse en s'élargissant éclater la couronne ! —  
O rois, veillez, veillez ! tâchez d'avoir régné.  
Ne nous reprenez pas ce qu'on avait gagné;  
Ne faites point, des coups d'une bride rebelle,  
Cabrer la liberté qui vous porte avec elle;  
Soyez de votre temps, écoutez ce qu'on dit,  
Et tâchez d'être grands, car le peuple grandit.

(*Œuvres poétiques complètes*, p. 129). La ferveur royaliste est bien tombée; le rapprochement de Victor Hugo et du peuple commence de s'accomplir.

<sup>19</sup> De cette pièce comme de tout son théâtre, il faut dégager inlassablement les mêmes défauts : « médiocrité de l'intrigue, mue par des ressorts de mélodrame, déguisements, méprises, reconnaissances, caveaux et poisons; — invraisemblance historique, la « couleur locale » cherchant surtout le pittoresque extérieur, rarement la vérité profonde des âmes et des époques; — pauvreté psychologique enfin : les caractères se réduisent à une simplicité rudimentaire, ou procèdent par antithèses faciles... » (René JASINSKI, *Histoire de la Littérature française*, Paris, Boivin & C<sup>o</sup>, 1947, II, p. 446).

cor de sa ceinture et le donne au vieux duc; quand ce dernier jugera qu'Hernani doit mourir, il n'aura qu'à sonner ce cor : *tout sera fait*. Ils entrent alors dans une conspiration, vite déjouée; et ils y laisseraient leur vie, si don Carlos, devenu empereur d'Allemagne, n'était clément : il va jusqu'à donner dona Sol à Hernani, qui reprend son nom véritable : Jean d'Aragon. Les noces viennent d'avoir lieu quand retentit le cor fatal; don Ruy paraît, tenant une fiole de poison. Les deux jeunes gens le supplient en vain. Dona Sol boit alors la moitié du flacon et tend le reste à Hernani, qui l'absorbe à son tour. Don Ruy, désespéré d'avoir perdu sa pupille, se poignarde sur leurs cadavres <sup>20</sup>.

Il y a quelque chose de la jeunesse immortelle, ardente et amoureuse de Chimène et Rodrigue qui est passé dans l'âme de dona Sol et d'Hernani <sup>21</sup>. On risque de porter sur ce drame éclatant et touffu un jugement faux, si l'on néglige une distinction préalable et nécessaire. Le génie poétique de Victor Hugo souffre difficilement des réserves. Dans cette pièce, il se révèle une fois de plus dans toute son opulence et son intarissable fécondité. On y découvre des passages d'un lyrisme très élevé; le dialogue amoureux de dona Sol et d'Hernani contient des beautés exquises, qui ne périront pas. Hélas, en nous plaçant dans la perspective du théâtre, dont les exigences sont précises, ce drame fulgurant demeure une pièce ratée <sup>22</sup>.

Les préparatifs en vue de sa création sont fort compliqués; les amis eux-mêmes témoignent de quelque inquiétude. La pièce n'a-t-elle pas été rédigée un peu trop hâtivement? Est-elle susceptible de tenir convenablement la scène? Les interprètes ne dissimulent pas leur animosité contre un drame si différent des œuvres dont ils sont les

<sup>20</sup> Voir LANSON et TRUFFAU, *op. cit.*, p. 593. — C'est bien là « le drame le plus hardi, le plus étonnant, le plus fou, le plus beau » (THIBAUDET, *op. cit.*, p. 190).

<sup>21</sup> Un témoin enthousiaste comme Théophile Gautier peut noter, trente-sept ans plus tard : « Pour notre génération, *Hernani* a été ce que fut le *Cid* pour les contemporains de Corneille. Tout ce qui était jeune, vaillant, amoureux, poétique, en reçut le souffle. »

<sup>22</sup> « Comme poème, il étincelle de sublimes beautés; les beaux vers, les belles pages, les beaux mouvements oratoires, les traits hardis, touchants, les choses « qui font frissonner », comme disait M<sup>me</sup> de Sévigné en parlant de Corneille, abondent dans *Hernani*. Comme drame, l'œuvre est mal composée; les personnages ne se tiennent pas; ils ne ressemblent à rien qu'on ait vu vivre et agir dans aucun temps; l'action est mal conçue, mal liée, mal conduite; les événements sont décousus, le dénouement odieux et très peu sensé. Il est également impossible de rêver un plus grand poète que Victor Hugo, et un homme moins doué du vrai génie dramatique que l'auteur de *Hernani* » (P. DE JULLEVILLE, *op. cit.*, p. 371).

défenseurs habituels. La fameuse M<sup>lle</sup> Mars, qui doit être dona Sol, se montre entièrement récalcitrante; elle insiste auprès de Victor Hugo pour qu'il change tel vers qui ne lui agrée pas, pour qu'il modifie telle scène qu'elle juge injouable. Lutte constante, au cours de laquelle le poète doit enregistrer souvent des défaites et se ranger aux multiples avis qui lui sont abondamment servis. Une cabale s'agite et plusieurs de ses soi-disant amis, jaloux de sa montée en flèche, ne se privent pas de l'alimenter en sourdine. Les mœurs littéraires sont rarement pures et désintéressées...

La première d'*Hernani* a lieu le 25 février 1830. Événement tumultueux, dont on a souvent fait le récit, en recoupant les témoignages des contemporains, notamment celui de Théophile Gautier, qui se jette dans la mêlée avec sa jeune ferveur romantique. On a parlé de bataille et peut-être n'est-ce pas tout à fait exagéré<sup>23</sup>. L'accueil est varié. Il s'agit néanmoins d'une victoire, tant les obstacles à contourner étaient nombreux. Le poète n'est pas entièrement satisfait; le succès remporté l'écœure un peu, sentiment naturel à tous les créateurs<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> « Mais le rideau se lève, et tout de suite c'est la bataille, engagée par les classiques. Pendant dix minutes, Dona Josefa Duarte se lève, se rassied, sans pouvoir dominer le murmure hostile de la salle. Scribe, debout dans une première loge de face, rit ouvertement, rit aux éclats. Bientôt, dans le tumulte, on ne sait plus pourquoi on s'investit, car on ne s'entend plus : « Vieillard stupide ! » s'écrie Hernani. Parseval de Grandmaison entend : « Vieil as de pique ! » et proteste; Lassailly, qui n'a rien entendu, admet « Vieil as de pique », et l'admire. Il y a quelques moments de rémission : au quatrième acte le monologue de Don Carlos passe : les romantiques ne poussent plus d'acclamations, mais font une basse continue de « oh ! » d'admiration, parce que c'est beau, et les classiques ne protestent pas, parce que c'est un monologue. Aux secondes galeries on distingue Victor Pavie, ruisselant de sueur et d'admiration, bondissant de sa banquettes, se pliant sur l'accoudoir au risque de tomber sur le parterre. Les nerfs se crispent : le jeune comte d'Haussonville et son ami Georges d'Harcourt, égarés dans la claque, ont l'audace, l'un de sourire, l'autre de rire et de hausser les épaules : on les traite de crétins, d'imbéciles, dans la salle; hors de la salle on les hue, on les bouscule : c'est tout juste si on ne les frappe pas. Les hernanistes à leur tour ont dépassé la mesure. Carrel proteste contre leur intolérance, et il a raison. Mais ils sont jeunes, et ils se battent pour la liberté de l'art : leurs adversaires font figure de partisans de la tyrannie » (M. SOURIAU, *op. cit.*, II, p. 255).

<sup>24</sup> Il évoquera un jour ce moment de sa carrière :  
 Jusqu'à ce moment-là, dans une ombre étoilée,  
 Ruy, Carlos, le bandit, le cor de la forêt,  
 Dona Sol pâle, étaient mon rêve et mon secret;  
 Je leur parlais au fond des extases farouches,  
 Je voyais remuer distinctement leurs bouches,  
 Je vivais tête à tête, ému d'un vague effroi,  
 Avec ce monde obscur qui se mouvait en moi.  
 La foule s'y ruant me parut un supplice.  
 Il me sembla, quand seul derrière la coulisse,  
 Je vis Faure crier au machiniste : Va !  
 Et lorsqu'en frissonnant la toile se leva,

*Hernani* marque assurément un tournant important dans l'histoire du théâtre français, dans celle du romantisme français. C'est l'avènement de l'École de 1830, du romantisme libéral, nouveau venu qui succède au romantisme latent de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, au romantisme allemand de M<sup>me</sup> de Staël, au romantisme religieux, royaliste et moyenâgeux de Chateaubriand. Dès sa préface, Hugo précise bien qu'il l'entend ainsi <sup>25</sup>.

Les sources qu'on a cru découvrir au poète pour la composition d'*Hernani* sont légion; sont-elles toutes exactes? Le monologue de don Carlos viendrait en droite ligne de Bossuet ou de Béranger, ce qui n'est évidemment pas la même chose! Le duo final serait redevable à Casimir Delavigne. *Hernani* serait la transposition de la tragédie cornélienne *Cinna*. Le dénouement évoquerait *Le Cid d'Andalousie* de Pierre Lebrun. La scène des portraits se retrouverait dans *l'Evadne* de Shiel. Hugo serait aussi tributaire d'un roman de Balzac aujourd'hui oublié, *Argow le Pirate*. Tous ces rapprochements, plus ingénieux que bien fondés, n'ajoutent ni ne retranchent rien à *Hernani*.

Si Hugo veut peindre toute la grandeur de la vieille race espagnole, il commet la grave erreur de trop franciser son récit, de trop l'adapter à des exigences 1830; il lui fait perdre la couleur locale au détriment de la vérité historique. Il n'échappe pas non plus aux traquenards de l'anachronisme, prêtant à des personnages du XVI<sup>e</sup> siècle des mœurs beaucoup plus propres au moyen âge espagnol. Le dénouement est également faux: la religion du point d'honneur, exaltant l'hospitalité comme une vertu et acceptant même le meurtre, condamne carrément le suicide, parce qu'il précipite le malheureux à la perdition éternelle.

Le personnage de Charles-Quint n'est guère acceptable. Si Hugo voit bien en lui le libertin et le mélancolique sensuel, sans doute le fond de sa nature, par contre il lui prête des sentiments d'une parfaite médiocrité. Il fausse sans vergogne tous les détails de son élection à l'Empire. Il commet de plus cette erreur encore plus grave et nulle-

Que devant tout ce peuple immense aux yeux de flamme  
Je voyais se lever la jupe de mon âme.

Les vers sont médiocres — le dernier est d'un ridicule achevé, — mais il n'y a aucune raison de douter de la sincérité de l'écrivain.

<sup>25</sup> « Le romantisme, tant de fois mal défini, n'est, à tout prendre, et c'est là sa définition réelle, si on ne l'envisage que sous son côté militant, que le libéralisme en littérature. »

ment justifiée : il prête à cet Espagnol du XVI<sup>e</sup> siècle les sentiments et les intentions d'un autre empereur, du XIX<sup>e</sup> celui-là, Napoléon<sup>26</sup>. Incohérence complète; c'est vouloir jouer à la fois sur deux tableaux et perdre également sur l'un comme sur l'autre. Qu'on nous présente à la scène des personnages imaginaires, fictifs, pourvu que leur caractère et leurs agissements correspondent à leur logique interne, nous l'acceptons volontiers; mais nous nous refusons à ce qu'on défigure l'histoire en prêtant à Charles-Quint des propos de Napoléon.

Psychologie pauvre en somme. Hernani est en proie à trois passions successives : l'honneur, la haine, l'amour, et, chose étrange, il ne se produit jamais un conflit de passions. Tout se passe comme s'il se dressait des cloisons étanches entre ces trois états d'âme. Si ces passions se nouaient fortement au fond de son cœur, nous aurions une tragédie de grande classe. Les transports les plus excessifs ne nous convainquent pas. Si par souci du point d'honneur, Hernani se résoud à mourir pour respecter la foi jurée, comment ce même point d'honneur lui a-t-il fait manquer au respect de l'hospitalité, lors de ses entreprises amoureuses auprès de Dona Sol? Sa haine n'est pas davantage plausible. S'il poursuit le roi, il ne cherche pas à le reconnaître; au moment d'agir, de donner corps à cette vengeance, il se dérobe, il refuse de dévoiler sa véritable identité et d'engager le combat. Dona Sol insultée par le roi, il ne marque guère d'empressement à la venger. En somme, toute cette haine demeure terriblement verbale et s'enivre de beaux vers; quelques coups d'épée bien placés eussent été grandement préférables. Et son amour, malgré sa violence, ne lui devient jamais un mobile d'action. Il hésite toujours, il se perd en tergiversations. Hernani est peut-être un personnage romantique, il n'est jamais un grand d'Espagne taillé dans l'étoffe du XVI<sup>e</sup> siècle.

Victor Hugo a négligé les unités de temps et de lieu devenues encombrantes et inutiles; mais il a trop facilement sacrifié l'unité d'intérêt, l'unité psychologique, il a accordé une importance excessive à la soi-disant couleur locale, à la mise en scène, d'aucun intérêt à la

<sup>26</sup> Hugo s'en explique dans une lettre à son éditeur Lacroix : « Je n'ai jamais fait de drame historique... Quand je peins l'histoire, jamais je ne fais faire aux personnages historiques ce qu'ils ont fait, ou pu faire, leur caractère étant donné, et je les mêle le moins possible à l'invention proprement dite. Ma manière est de peindre des choses vraies par des personnages d'invention. » Ce n'est pas très convaincant.

lecture. Rappelons-nous Alexandre Dumas disant à son fils : *Sortons vite; ça pourrait recommencer*<sup>27</sup>. Ces multiples événements ne sont pas coordonnés, ils ne s'orientent pas vers un dénouement logique, il n'y a aucune raison valable pour que cela ne continue pas encore plusieurs actes supplémentaires. Ce qui sauve ce drame sombre, c'est le lyrisme incomparable de Hugo, la vibration étonnante de cette âme de poète, le ton tour à tour emporté et tendre<sup>28</sup>. Il lui aura été donné de transformer entièrement la langue du théâtre. Avant lui, elle est froide et desséchée; les auteurs dramatiques éprouvent comme une gêne de s'exprimer, ils ont le souci de s'abstraire de toutes les réalités pour s'enfermer dans de hautaines cogitations ou s'abaisser à de rampantes platitudes. Hugo apporte la couleur, le rythme, le mouvement et écarte toute cette grisaille. Il élargit puissamment les cadres de la scène, lui apportant de nouvelles dimensions jusqu'à lui inconnues. Il ajoute au drame le lyrisme et l'épopée. Si l'on doit regretter qu'il n'ait pas su davantage se borner, qu'il ait trop sacrifié au démon de l'improvisation, on doit reconnaître qu'il a fait pénétrer le vent du large dans les salles surchauffées<sup>29</sup>.

\* \* \*

<sup>27</sup> Cité par H. PARIGOT, *Le drame d'Alexandre Dumas*, Paris, Calmann-Lévy, 1898, p. 137.

<sup>28</sup> Voici une partie de l'admirable duo des amoureux en lutte contre les événements adverses :

Dona Sol

Regarde. Plus de feux, plus de bruit. Tout se tait.  
La lune tout à l'heure à l'horizon montait :  
Tandis que tu parlais, sa lumière qui tremble  
Et ta voix, toutes deux m'allaient au cœur ensemble;  
Je me sentais joyeuse et calme, ô mon amant !  
Et j'aurais bien voulu mourir en ce moment !

Hernani

Ah ! qui n'oublierait tout à cette voix céleste ?  
Ta parole est un chant où rien d'humain ne reste ;  
Et, comme un voyageur sur un fleuve emporté,  
Qui glisse sur les eaux par un beau soir d'été  
Et voit fuir sous ses yeux mille plaines fleuries,  
Ma pensée entraînée erre en tes rêveries.

C'est d'une beauté qui nous touche encore, qui nous touchera longtemps, c'est d'une beauté éternelle. Ce n'est pas du théâtre. Trop souvent aussi, le drame s'égare vers l'ampleur de l'épopée. On n'en admire pas moins les quatre vers suivants, d'un nombre impeccable :

C'étaient les plus vaillants de la vaillante Espagne.  
Ils sont morts ! ils sont tous tombés dans la montagne,  
Tous, sur le dos couchés, en braves, devant Dieu,  
Et, si leurs yeux s'ouvraient, ils verraient le ciel bleu !

<sup>29</sup> Si l'on désire se livrer au jeu, parfois fructueux, des comparaisons et des parallèles d'écoles, on peut affirmer qu'il n'a manqué à Racine que d'être moins froid ;

Un nouveau météore fait maintenant son apparition : il s'appelle Alfred de Musset, et il sera bientôt un transfuge du romantisme. Il obtient un véritable succès personnel quand, en présence de Mérimée, de Vigny, de Deschamps, etc., il lit, le 24 décembre 1829, ses *Contes d'Espagne et d'Italie* qu'on trouve dans le volume de ses *Premières poésies*. Si Musset a donné des gages au romantisme, malgré toute sa fantaisie et sa veine sarcastique, il se rattache néanmoins à une tradition française, authentique et très ancienne, qui le rapproche de Ronsard, de du Bellay, d'André Chénier; il entretient aussi un culte pour Jean-Jacques Rousseau, culte bien étranger à ses contemporains immédiats.

Les romantiques se prennent désespérément au sérieux; la mélancolie leur est un vêtement, un ornement indispensable. Rien de tel chez Musset, passant d'un extrême à l'autre, d'une gaieté enfantine et gentille à un spleen profond et sincère<sup>30</sup>. Sinon dans les tendances de sa culture, du moins dans le comportement de son caractère, Musset possède beaucoup de traits pour le rapprocher des romantiques. Il faudra un certain temps pour se rendre pleinement compte que sa formation relève dans une grande mesure du XVIII<sup>e</sup> siècle, qu'il est fort attiré par la littérature anglaise, notamment par Shakespeare, par Byron et par la *Clarisse Harlowe* de Richardson. Parmi ses émules, il admire profondément Lamartine et Vigny, tout en demeurant différent d'eux et sans jamais chercher à les imiter. Il n'aliénera jamais son indépendance<sup>31</sup>.

quelle pureté, quelle exactitude, quelle politesse, quelle élégance, quels caractères ! Il n'a manqué à Hugo que d'éviter l'improvisation, et d'étudier profondément le cœur humain; quel feu, quel lyrisme, quelles images et quelle science du frisson dramatique ! Mais quel poète on aurait pu faire de ces deux hommes » (M. SOURIAU, *op. cit.*, II, p. 277). La nature n'est pas si prodigue qu'elle nous ménage de tels bonheurs, de telles conjugaisons d'astres; elle se contente de se renouveler à chaque génération et c'est déjà d'un bénéfice considérable pour ceux qui s'appliquent à découvrir dans l'évolution des lettres le reflet de la vie des idées et des sentiments dans les sociétés humaines.

<sup>30</sup> M<sup>me</sup> Allan-Despréaux a voulu voir en lui deux êtres qui s'opposent et dont la juxtaposition est nécessaire pour comprendre l'homme : « l'un, bon, doux, tendre, enthousiaste, plein d'esprit, de bon sens, naïf comme un enfant, bonhomme, simple, sans prétention, modeste, sensible, exalté, pleurant d'un rien venu du cœur, artiste exquis en tous genres, sentant et exprimant tout ce qui est beau dans le plus beau langage... Retournez la page, vous avez affaire à un homme possédé d'une sorte de démon, faible, violent, orgueilleux, despotique; fou, dur, petit, méfiant jusqu'à l'insulte, personnel et égoïste... blasphémant tout. Lorsqu'une fois il a enfourché ce cheval du diable, il faut qu'il aille jusqu'à ce qu'il se rompe le cou. L'excès, voilà sa nature, soit en beau, soit en laid » (Léon SÉCHÉ, *Alfred de Musset*, Paris, Mercure de France, 1907, II, p. 193).

<sup>31</sup> « ...cette indépendance est son trait caractéristique. Elle l'a préservé de toute imitation. Au début pourtant, il imita Byron. Nous le crûmes du moins, et il

Jeune et plein d'ardeur, cédant volontiers à tous les enthousiasmes, il est naturel que Musset participe, pendant un temps, à la levée des boucliers romantiques. Avec les *Contes d'Espagne et d'Italie*, il subit la mode régnante. A ce romantisme délibérément exacerbé, où s'entremêlent les sarcasmes et les espiègleries de l'enfant gâté, nullement gêné de parodier avec humour *Les Orientales* de Hugo, nous trouvons un grand charme qui n'est pas prêt de s'éventer, parce que fruit d'une intarissable fraîcheur et spontanéité<sup>32</sup>. Il éprouve le besoin de dispenser son ironie légère, de se livrer aux mille jeux de sa virtuosité, — sans croire vraiment à tout ce qu'il écrit. Cet esprit primesautier et gamin lui inspire une *Ballade à la lune*, bien propre à indisposer les gens sérieux, c'est-à-dire en l'occurrence les classiques, incapables de se rendre compte de tout le contenu classique de ces vers<sup>33</sup>. Ils enchantent en tout cas la jeunesse, les collégiens et les

y en avait de fortes apparences. Il ne l'imitait pas; il avait naturellement quelque chose de son humeur, et, en s'exprimant, il se rencontrait avec lord Byron » (NISARD, *Souvenirs et Notes biographiques*, Paris, C. Lévy, 1888, p. 137).

<sup>32</sup> Qui ne connaît la fameuse pièce commençant par ces vers allègres et chantants:

Avez-vous vu, dans Barcelone,  
Une Andalouse au sein bruni ?  
Pâle comme un beau soir d'automne !  
C'est ma maîtresse, ma lionne !  
La marquesa d'Amaegui.  
J'ai fait bien des chansons pour elle;  
Je me suis battu bien souvent.  
Bien souvent j'ai fait sentinelle,  
Pour voir le coin de sa prunelle,  
Quand son rideau tremblait au vent.  
Elle est à moi, moi seul au monde.  
Ses grands sourcils noirs sont à moi,  
Son grand corps souple et sa jambe ronde,  
Sa chevelure qui l'inonde,  
Plus longue qu'un manteau de roi !...

(*Premières poésies*, Paris, Editions de Cluny, 1937, p. 91). — « Avez-vous vu, dans Barcelone — Une Andalouse au sein bruni ? » Il y a de quoi tiquer légèrement : Barcelone est la capitale de la Catalogne, non pas de l'Andalousie. Pourquoi rechercher la petite bête noire ? Il se peut fort bien, après tout, que cette belle Andalouse se soit trouvée par hasard à Barcelone, juste à point nommé pour qu'elle enchante Musset ! Ses camarades romantiques n'y regardent pas de si près et ne ménagent pas les applaudissements à leur ami.

<sup>33</sup> C'était, dans la nuit brune,

Sur le clocher jauni,  
La lune,  
Comme un point sur un i.  
Lune, quel esprit sombre  
Promène au bout d'un fil,  
Dans l'ombre,  
Ta face et ton profil ?  
Es-tu l'œil du ciel borgne ?  
Quel chérubin cafard

jeunes femmes promptes à s'émouvoir au cliquetis d'un cœur : Musset exalte la grâce physique et les élans sensuels. Même des hommes plus âgés s'y laissent prendre et croient y retrouver une source aujourd'hui desséchée de leur propre jeunesse <sup>34</sup>.

Chez les aînés, il se produit des résistances; si Béranger est indulgent, Chateaubriand se montre impitoyable. Au fond, Musset est surtout victime de soi-même. Génie douloureux et blessé, bien sûr, comme le révélera bientôt la longue plainte des *Nuits*, les *Contes d'Espagne et d'Italie* ne mettent en relief que l'aspect facile, superficiel, de son talent. Il s'abandonne à diverses pitreries où s'enchangent un espagnolisme et un italianisme de pacotille; dans ce dépaysement, il ne recherche qu'une couleur locale, plus ou moins factice; il s'amuse de la magie sonore des vocables étrangers, mais il ne pénètre pas encore dans le royaume des sentiments. Il serait vain de lui en tenir rigueur : ces vers ailés, auxquels nous ne devons pas demander plus qu'ils ne prétendent offrir, suffisent à nous charmer, à nous entraîner dans un domaine où la musique légère et les couleurs éclatantes procurent un délicieux ravissement.

\* \* \*

Après l'exquise et envoûtante révélation des *Méditations*, Lamartine s'oriente dans une voie toute différente; il s'éloigne de plus en plus de la poésie, il cesse d'entretenir d'exclusives préoccupations d'artiste, pour s'adonner à la diplomatie d'abord, à la politique ensuite. A l'étranger, il réussit fort bien à représenter son pays et à défendre les intérêts de la France. Son extrême courtoisie, s'ajoutant à la pénétration de ses vues, consacre l'homme d'État dans la plénitude de son rôle.

Nous lorgne  
Sous ton masque blafard ?  
N'es-tu rien qu'une boule ?  
Qu'un grand faucheur bien gras  
    Qui roule  
Sans pattes et sans bras ?  
Es-tu, je t'en soupçonne,  
Le vieux cadran de fer  
    Qui sonne  
L'heure aux damnés d'enfer ?...

(MUSSET, *op. cit.*, p. 103).

<sup>34</sup> Stendhal, si peu sensible à la poésie, confie à son ami le baron de Mareste qu'il a découvert « un grand et vrai poète, ce matin, pour six sous, au cabinet littéraire » (STRYIENSKI, *Soirées du Stendhal-Club*, Paris, Mercure de France, 1904-1908, p. 188).

Sa facilité, trop grande, ne s'est pas toutefois envolée; il demeure capable de faire entendre des sons d'une pureté cristalline. Les *Harmonies poétiques et religieuses* paraissent en 1830; elles forment le commentaire étoilé de la parole : *Cœli enarrant Dei gloriam*.

Ces *Harmonies*, Lamartine les écrit un peu partout, en France, en Italie, au hasard de l'inspiration, sans se soucier de les accorder selon un ordre rigoureux. Elles empruntent beaucoup à ses sensations du moment, à son état d'âme où la mélancolie a cessé d'être l'aiguillon<sup>35</sup>. Cette faveur particulière, cet équilibre pour quelques instants assuré, ce regard serein porté sur l'humanité, ce repos en Dieu, tout le pousse à l'éloquence lyrique. Dans ce recueil de vers contenant soixante-cinq pièces réparties en quatre livres, les poèmes sont parfois d'amples méditations s'achevant en de véritables hymnes, parfois des cantiques brûlant d'un feu sacré qu'on peut croire inextinguible. Les plus connus portent les titres de *Hymne du Matin*, *Bénédictio de Dieu dans la Solitude*, *Hymne de l'enfant à son réveil*, *L'Occident*, *l'Infini dans les Cieux*, *Milly ou la Terre natale*, *Novissima Verba*, *Les Révolutions*.

L'œuvre grandit-elle Lamartine? Elle nous ouvre à coup sûr de nouveaux horizons sur son âme, mais elle déçoit un peu par une forme trop souvent indigne de la pensée qu'elle revêt maladroitement. Les négligences, trop fréquentes chez un aussi grand poète, deviennent inexcusables<sup>36</sup>. Il arrive à Lamartine de se contenter de vocables vagues et flous, de choisir des rythmes tout à fait impropres à la nature de son improvisation. Que le poète se targue d'avoir écrit en moins d'une heure les cent huit vers de l'*Hymne à la Nuit*, cette prouesse nous étonne sans nous ravir. Nous exigeons davantage. Et nous avons raison puisqu'il s'élève parfois, à côté de médiocrités décevantes, à d'enivrantes altitudes. Que ne parvient-il à se maintenir à ces sommets<sup>37</sup>!

<sup>35</sup> « C'est l'époque de ma vie où ma pensée se tourna le plus habituellement vers le ciel, et où tous mes chants étaient des hymnes... Le bonheur m'invite à me répandre en reconnaissance et en cantiques. J'étais heureux. »

<sup>36</sup> Il aura beau tenter de se défendre en disant : « Je demande grâce pour les imperfections de style, dont les esprits délicats seront souvent blessés. Ce que l'on sent fortement s'écrit vite. » L'argument porte à faux; ce que le lecteur est en droit d'espérer, ce ne sont pas de hâtives improvisations, si brillantes qu'elles apparaissent à première vue; il souhaite une œuvre d'art achevée, harmonieuse en toutes ses parties.

<sup>37</sup> Arrêtons-nous à l'un de ces poèmes, peut-être le plus achevé, sûrement le plus émouvant; Lamartine y a mis le meilleur de lui-même, il a évoqué avec une douceur infinie le charme du passé, de son propre passé. Il se trouve alors, en 1829, secrétaire

Il importe surtout de noter que les *Harmonies* baignent dans une atmosphère intensément religieuse. Lamartine, en 1830, est un croyant qui se veut parfaitement orthodoxe, sans nulle trace de verbalisme panthéiste<sup>38</sup>. Il désertera bientôt le temple, même s'il doit y retrouver la consolation de ses dernières heures. Le dogme l'irrite et il en vient à se fabriquer une conception toute personnelle, à vrai dire fort peu encombrante, de la divinité. Ce qu'il recherche surtout, c'est l'exaltation portant les âmes vers ce qui les dépasse, qu'il s'agisse du Dieu des chrétiens ou de quelque vague image éthérée, capable de satisfaire ses élans indistincts vers l'infini.

Les *Harmonies* sont ce qu'elles sont : leur forme est souvent imparfaite, le sentiment qui les inspire ne laisse pas que d'être fragile, comme des événements prochains le démontreront. Elles demeurent le frisson d'une âme vibrant à tous les vents, telle une lyre sensible<sup>39</sup>.

d'ambassade à Florence; il revoit à distance la maison de campagne de sa famille à Milly, près de Mâcon, où s'écoula une partie de son enfance et où il aimait, chaque fois qu'il rentrait en France, retrouver les siens dans la quiète intimité de cette retraite campagnarde. La pièce terminée, ce sera *Milly, ou la terre natale*, débutant par ce quatrain :

Pourquoi le prononcer, ce nom de la patrie ?  
 Dans son brillant exil mon cœur en a frémi.  
 Il résonne de loin dans mon âme attendrie,  
 Comme les pas connus ou la voix d'un ami...

Une nostalgie dépouillée de toute amertume et où brille l'espérance colore ces souvenirs d'un éclat adouci. Après avoir rappelé les paysages et les sites prestigieux où son œil s'est attardé en une admirative contemplation, il revient vers les lieux de sa jeunesse déjà lointaine — il aura bientôt quarante ans — et il entreprend de décrire le décor où il vécut les années les plus paisibles de son existence, il remet ses pas d'aujourd'hui dans ceux d'hier, retrouvant au trajet une saveur accrue par l'excitant du souvenir révolu. Il s'y trouve d'évidentes répétitions de mots qu'il eût été facile d'éliminer, de même qu'une sentimentalité un peu trop lâche. La pièce demeure néanmoins émouvante et belle.

<sup>38</sup> Prenons-le au mot, dans son *Hymne au Christ*, où s'inscrivent les vers suivants :

Pour moi, soit que ton nom ressuscite ou succombe,  
 O Dieu de mon berceau, sois le Dieu de ma tombe !  
 Plus la nuit est obscure et plus mes faibles yeux  
 S'attachent au flambeau qui pâlit dans les vieux.  
 Et quand l'autel brisé que la foule abandonne  
 S'écroulerait sur moi !... temple que je chéris,  
 Temple où j'ai tout reçu, temple où j'ai tout appris,  
 J'embrasserais encor ta dernière colonne,  
 Dussé-je être écrasé sous tes sacrés débris !

(Edmond PROCÈS, *Modèles français*, Bruxelles, Albert Dewit, 1921, II, p. 445).

<sup>39</sup> Dans une lettre-préface au comte d'Esgrigny, Lamartine indique son intention : « Rien ne peut mieux expliquer ce que c'est qu'une *harmonie* : la jeunesse qui s'éveille, l'amour qui rêve, l'œil qui contemple, l'âme qui s'élève, la prière qui invoque, le deuil qui pleure, le Dieu qui console, l'extase qui chante, la raison qui pense, la passion qui se brise, la tombe qui se ferme, tous les bruits de la vie dans un cœur sonore, ce sont ces harmonies... Que le lecteur s'écoute lui-même sentir et vivre, il en notera de plus mélodieuses et de plus vraies que celles-ci : la vie est un cantique dont toute âme est une voix. » Prière ? raison ? Non pas : c'est le triomphe de la musique.

Malgré certaines voix discordantes, l'accueil de la critique a de quoi réjouir le poète. Nisard, qui fait alors autorité et dont on connaît le goût classique, n'hésite pas à parler des *plus beaux vers que j'aie lus dans la langue française*<sup>40</sup>. La jeunesse, on s'y attend, se porte aux derniers excès de la ferveur et de l'admiration; jamais plus qu'en cette année 1830 Lamartine sera-t-il son dieu. Lui-même, semble-t-il, tente de refréner cet enthousiasme; est-il sincère? Dès avant la publication, il a éprouvé certaines craintes qui ne sont peut-être pas encore toutes dissipées. Il y a aussi autre chose: Lamartine songe davantage à la vie politique, il détesterait qu'un succès de poète pût nuire à la carrière de l'homme public. Il s'éloigne alors à grands pas des affections de sa jeunesse pour se tourner vers d'autres ambitions. La poésie n'aura été pour lui qu'un dérivatif à ses peines de cœur et à ses angoisses métaphysiques; elle ne formera jamais le fond même de son tempérament, son exigence essentielle. On devrait le regretter, si l'on était en mesure de se prononcer en toute certitude et affirmer qu'il possédait l'étoffe d'un grand poète créateur. Il n'est pas facile de s'en convaincre hors de tout doute. Chantre inspiré, il ne fait, à certaines périodes de sa vie, que répondre aux sollicitations de son âme, traduire en un langage caressant le trop-plein de son cœur.

\* \* \*

Le départ de Charles X, c'est-à-dire l'effacement de la branche aînée, et l'accession de Louis-Philippe, exercent une répercussion directe sur le groupe romantique qui se disperse ou, du moins, commence à évoluer vers de nouvelles positions<sup>41</sup>. Il ne s'agit pas toutefois d'un ralliement opportuniste et empressé au nouveau régime. Chateaubriand demeure fidèle aux Bourbons et le dit en quelques phrases d'une noble élévation de pensée à la Chambre des Pairs. Vigny, élevé dans le culte de la monarchie traditionnelle, a été trop housculé pour n'avoir pas acquis une certaine dose de scepticisme; il

<sup>40</sup> *Revue de Paris* du 1<sup>er</sup> octobre 1925, p. 497.

<sup>41</sup> « Tous ces poètes de la vieille monarchie et du catholicisme, Chateaubriand, Lamennais, Lamartine, Hugo, Vigny, sont comme des oiseaux dont l'arbre est tombé, et qui ne savent plus où percher » (P. THUREAU-DANGIN, *Histoire de la Monarchie de Juillet*, Paris, Plon-Nourrit, 1884, I, p. 295).

ne veut plus être désormais encombré des *gênantes superstitions politiques*. Lamartine juge plus élégant de rentrer dans la vie privée; retraite temporaire, qui ménage son retour avec une attitude différente, après avoir prudemment assuré les indispensables transitions. Quant à Victor Hugo, il est déjà en pleine évolution; sa foi religieuse va décroissant, il ressent de moins en moins d'aversion à se rapprocher du camp des libéraux. Il travaille alors à son premier roman historique, *Notre-Dame de Paris*.

Ce genre, nouveau en France, emprunte beaucoup à Walter Scott dont les œuvres obtiennent alors en Angleterre un succès éclatant. Dans ce secteur comme en tant d'autres, il appartient à Hugo d'imposer son nom par un livre à retentissement. L'intrigue est tout ce qu'il y a de plus romantique, de plus excessif, propre à séduire des imaginations désireuses de se porter aux confins du bon sens et du naturel. L'archidiacre de Notre-Dame, Claude Frollo, homme secret et brûlé d'ardentes passions, a remarqué une jolie bohémienne de seize ans, répondant au nom chantant de La Esmeralda. Il oblige dès lors son âme damnée, le bossu Quasimodo, sonneur des cloches de Notre-Dame, d'enlever la belle enfant. Comme on doit s'y attendre, elle est bientôt délivrée par le capitaine des archers royaux, le magnifique Phébus de Châteaupers, dont elle s'éprend sans retard. Claude Frollo les surveille de près, il se rend compte de cette intrigue naissante et décide de la briser. Il réussit à assassiner Phébus en le poignardant traîtreusement et il s'arrange pour que ce soit La Esmeralda qui soit arrêtée sous une accusation de meurtre. Impuissante à se disculper à la satisfaction du tribunal, elle sera pendue. L'action se précipite. Le monstrueux Quasimodo, qui aime aussi la jeune fille, parvient à l'enlever et à l'amener dans l'asile inviolable qu'est la cathédrale. Il doit déployer beaucoup de ruse et de vigueur pour tenir en respect Claude Frollo, qui n'entend pas lâcher prise, et pour repousser à lui seul l'assaut des truands décidés à rentrer en possession de leur sœur malheureuse. Ce combat offre l'occasion à Frollo, grâce à un déguisement, de se saisir de La Esmeralda et de l'entraîner hors de la cathédrale, lui faisant entendre qu'il agit ainsi pour assurer sa délivrance. Elle reconnaît bientôt l'homme qu'elle déteste et qu'elle redoute, elle s'empresse une fois de plus de le repousser. Pour se venger, Frollo, qui n'en est pas

à une vilénie près, la remet entre les mains d'une femme ayant juré une haine éternelle aux bohémiens qui lui ont jadis volé sa petite fille. Or, vous vous y attendiez, cette femme reconnaît dans la juvénile Esmeralda sa propre enfant. Les archers venant s'emparer d'elle pour exécuter la sentence devront lutter furieusement pour l'arracher à sa mère retrouvée et finalement la pendre. Devant cet affreux spectacle, la raison de Quasimodo chavire : il précipite Claude Frollo du haut de la cathédrale, lui-même va mourir sur le corps de la pauvre victime innocente, la si jolie Esmeralda. Voilà *Notre-Dame de Paris*, aussi dépouillé que faire se peut !

Est-ce bien un roman ? Il en a sans doute le mouvement et la vie. Mais il est constamment interrompu par des digressions nous entraînant très loin, des dissertations faisant figure de hors-d'œuvre, où l'intarisable faconde de l'auteur se donne libre cours, sans la moindre retenue. Cette incohérence, mieux, ce défaut d'équilibre entre les diverses parties de l'œuvre, ressortit parfaitement à l'esthétique romantique, soucieuse de briser tous les cadres et de s'aventurer dans de nouvelles avenues, quelle qu'en puisse être l'issue <sup>42</sup>. Reconnaissons-le cependant : le génie verbal de Hugo se déploie somptueusement dans ce roman. Il a le don exceptionnel de ressusciter le passé, de nous le rendre présent. C'est d'une très rare puissance, faisant volontiers oublier les erreurs multiples. On s'en rend compte particulièrement dans ce chapitre étonnant, touffu et inspiré, qui s'intitule *Paris à vol d'oiseau* <sup>43</sup>. Quelle étourdissante magie, quelle virtuosité incomparable ! On retrouve là tout Hugo, avec son goût des antithèses hardies, son incessant déploiement d'épithètes, sa passion du développement lyrique, cette correspondance toujours maintenue entre le son et la couleur, entre l'ouïe et la

<sup>42</sup> « Le véritable intérêt du livre doit être cherché dans les épisodes et les tableaux : c'est une suite d'estampes où sont rendues, avec de saisissantes oppositions de blanc et de noir, des scènes tour à tour amusantes, fantastiques ou terribles. Les individus sont, si l'on peut dire, tout en silhouettes; mais leurs silhouettes ont souvent une précision pittoresque qui charme. Plus vivantes sont les foules, le grouillement des gueux et des truands : plus vivante est la ville même, le Paris du XV<sup>e</sup> siècle, noir, infect, fourmillant, curieusement ressuscité dans sa topographie compliquée et dans sa physionomie bizarre. Mais vivante surtout est la cathédrale dont l'ombre couvre la ville; Notre-Dame de Paris est le seul individu qui ait vraiment une âme dans le roman. En somme, drame insignifiant, psychologie nulle, tableaux curieux, art original et puissant, vision presque hallucinatoire du vieux Paris et de son immense cathédrale, voilà le contenu de cette évocation prestigieuse » (LANSON et TRUFFAU, *op. cit.*, p. 605-606).

<sup>43</sup> Victor HUGO, *Notre-Dame de Paris*, Paris, Hetzel et C<sup>ie</sup>, [s.d.], I, p. 155-156.

vue. Il reste malheureusement que les personnages sont tout extérieurs, qu'ils s'agitent et s'animent devant nous, mais qu'ils ne vivent pas. Ils nous sont étrangers, nous ne participons pas à leur humanité factice et fabriquée sans égard aux règles élémentaires de la psychologie. Le colossal Hugo est un Titan se mouvant à son aise dans un décor grandiose peuplé de personnages démesurés; il demeure incapable de faire vivre une humanité à l'échelle commune.

\* \* \*

La censure de Charles X a interdit la représentation de *Marion Delorme*, Victor Hugo a dû se rabattre sur *Hernani*. Après la Révolution de Juillet, le poète songe à livrer cette œuvre au public auquel elle est offerte en 1831. C'est, encore une fois, un ouvrage d'improvisation, rédigé à la galope en trois semaines environ. Les défauts sont nombreux et voyants, les allusions politiques aux événements contemporains nous lassent prodigieusement. L'idée centrale de ce drame est un thème cher à Hugo, un thème promis à une lourde postérité : la femme tombée jusqu'au dernier degré de l'abjection peut être miraculeusement réhabilitée par le prestige d'un grand amour; par la vertu de cet amour régénérateur, elle demeure mystérieusement préservée de toute souillure<sup>44</sup>. La sarcelle qui ne se mouille pas, la salamandre qui ne se brûle pas... L'idée fait fortune. On la retrouve dans les *Marana* de Balzac, dans *Résurrection* de Tolstoï et, à un niveau inférieur, dans *Le Ruisseau* de Pierre Wolff et *Montmartre* de Pierre Frondaie. Il y aurait une analyse curieuse et féconde à entreprendre sur le mythe de la courtisane ou de la simple gourgandine — la distinction n'est que de rang social — envisagée comme l'image la plus fidèle de la pureté à jamais immaculée. Cette conception ne cadre guère avec les canons de la morale chrétienne; qu'on ne s'empresse pas d'invoquer le témoignage de la Madeleine repentante. A tout péché, miséricorde, bien entendu; il ne s'ensuit pas qu'un simple

<sup>44</sup> Marion le déclare à son amant Didier :

Fût-ce pour te sauver, redevenir infâme,  
Je ne le puis ! — Ton souffle a relevé mon âme,  
Mon Didier ! Près de toi rien de moi n'est resté,  
Et ton amour m'a fait une virginité !

Comme tout devient dès lors facile et séduisant...

amour humain, si désintéressé qu'il puisse être, suffise à redonner à une âme la blancheur perdue <sup>45</sup>.

La pièce ne manque pas cependant de mérites littéraires, plus perceptibles que ses mérites dramatiques. Comme à l'accoutumée, la forme est d'une admirable splendeur verbale. Le lyrisme déborde de tendresse et d'émotion et les parties proprement oratoires ne manquent pas de vigueur. Ce n'est pas cela, le théâtre <sup>46</sup>. Hugo s'est abondamment documenté; mais son génie s'accommode mal de ces matériaux ou, plus exactement, il les accommode trop volontiers à ses préjugés ou à ses humeurs, sans suffisamment se soucier de la plausibilité historique. On lui pardonne facilement certains anachronismes qui font sourire; on regrette toutefois qu'il se soit astreint à peindre une véritable charge de Richelieu, ne nous montrant le grand cardinal que sous les traits les plus antipathiques. La détestation qu'il éprouve pour sa personne fausse toute la perspective. Il va de soi que la psychologie des personnages secondaires soit abandonnée au petit bonheur; ce sont des numéros matricules s'agitant sur la scène, ce ne sont jamais des hommes auxquels nous puissions nous attacher. Seul, peut-être, le héros, Didier, échappe à cette pauvreté; il est taillé de façon à émouvoir les spectateurs jeunes et enfiévrés de l'époque, quoiqu'il nous apparaisse aujourd'hui invraisemblable dans son paroxysme. *C'est peut-être, a noté Sarcey, un chef-d'œuvre de style, mais point un chef-d'œuvre de théâtre; ... elle n'a pas les qualités dramatiques.* Le jugement vaut pour toutes les tentatives de Hugo au théâtre.

\* \* \*

Si ce théâtre ne parvient pas à étouffer la majesté d'un style, il n'en va plus du tout ainsi avec Alexandre Dumas. Ce mulâtre fécond possède indéniablement le sens de l'action et l'habileté à nouer les fils

<sup>45</sup> Juliette Drouet écrit à Hugo, le 9 novembre 1836 : « Merci, ange... Marion n'est pas pour moi un rôle, c'est moi, c'est nous... C'est tout ce qu'il y a de plus vertueux en moi. » On admettra que la fidèle compagne illégitime du poète est mal placée pour se prononcer avec autorité sur une question de moralité... Nous nous rangeons plus volontiers à l'opinion très juste de Barbey d'Aurevilly : « C'est l'idée fautive de toute sa vie, que l'amour, par cela seul qu'il est, s'empare indomptablement d'une âme abjecte, la transfigure, et lui refait, sur place, une virginité. »

<sup>46</sup> Vigny a tout à fait raison : « Il manie les mots avec un art admirable... Le public ne voit pas que c'est dans le style qu'est uniquement son beau talent. Personne n'a jamais eu autant de forme et moins de fond » (*Revue des Deux-Mondes* du 15 décembre 1920, p. 690). A plus d'un siècle de distance, nous corroborons d'emblée cette appréciation.

d'une intrigue compliquée — *implexe*, comme disait Corneille, — mais il rompt dès les débuts de sa carrière toutes relations avec la poésie et le style. Incapable de bâtir des caractères correspondant aux exigences les plus simples de la psychologie, il se contente de coups de théâtre à l'emporte-pièce et de déchaînements rhétoriques. Tout cela est brutal et dépourvu d'art. Avec de si pauvres produits, Dumas accumule une fortune : la camelote trouve toujours preneur.

De cet écrivain en marge de la littérature proprement dite, retenons *Anthony*, le drame-type de la tourbillonnante époque romantique, défini par son auteur comme *une scène d'amour, de jalousie, de colère en cinq actes*. Voici cette pièce échevelée ramenée à ses lignes essentielles. Anthony et Adèle s'aiment réciproquement. Un jour, le colonel d'Hervey demande et obtient la main d'Adèle. Que s'est-il donc produit ? On ne le sait pas beaucoup, sauf qu'Anthony a disparu à ce moment précis pour des raisons qui nous demeurent mystérieuses. Trois années passent, la jeune M<sup>me</sup> d'Hervey habite Paris, tandis que son mari tient garnison à Strasbourg. Il est alors tout indiqué qu'Anthony reparaisse ; il le fait dans des circonstances favorables à ses desseins. Comment Adèle refuserait-elle de le revoir, puisqu'il a courageusement agi pour la protéger en se lançant à la tête de ses chevaux emportés ? Blessé à cause d'elle, Anthony n'en possède que plus de prestige, à tel point que la malheureuse Adèle s'affole à constater que son amour ancien n'est point mort, qu'il se réveille au contraire avec une flamme nouvelle, qu'il peut bientôt devenir exigeant. Il ne lui reste qu'une ressource : se rendre auprès de son mari et trouver auprès de lui un refuge contre elle-même. D'autant plus qu'elle a toute raison de croire que ce feu renaissant ne lui est pas personnel ; Anthony lui a clairement avoué qu'il l'aime toujours, d'un amour tumultueux et définitif, d'un amour d'où le meurtre même pourrait bien n'être pas exclu. Le spectateur apprend enfin quelque chose, lui qui se demande pourquoi Anthony s'est si facilement effacé devant le colonel d'Hervey : il a refusé le mariage, parce qu'il s'en est trouvé indigne ; enfant trouvé, n'est-il pas au ban de la société ? Cette discrétion, peut-être excessive, fait place à une véritable fureur quand il apprend le départ d'Adèle pour Strasbourg. Il s'élance à sa poursuite et la ramène à Paris. L'aventure ne peut demeurer indéfiniment dans

le secret; même si le mari est généralement, comme il se doit, le dernier renseigné, le colonel d'Hervey apprend le scandale et arrive sur les lieux. Dans les circonstances, Anthony se montre à la hauteur d'un véritable héros romantique. Ah ! non, il ne faut pas que la réputation d'Adèle soit à jamais flétrie. La solution est simple, il n'est que de l'assassiner d'un coup de poignard.

Un tel drame a tout ce qu'il faut pour nous repousser; faux à tous égards. Il connaît toutefois un certain succès, à vrai dire de courte durée<sup>47</sup>. On saisit bien ici le renversement des valeurs dans l'éthique romantique. Nous ne reprochons pas à ces écrivains d'avoir peint les vices de l'individu et de la société, mais de les avoir exaltés et consacrés, au défi de ce qui leur paraît être la morale bourgeoise, — ce qui est, en fait, la morale tout court. Même en son temps, un drame comme *Anthony* suscite d'assez vives résistances; signe réconfortant. Et cela tant chez les hommes politiques soucieux du maintien de la morale publique que chez les écrivains préoccupés de la littérature<sup>48</sup>. Toute une génération ne perd pas la tête en même temps...

\* \* \*

A la fin de 1831, Victor Hugo publie un nouveau recueil de vers, l'un des plus parfaits, des plus émouvants qui soient sortis de sa plume, *les Feuilles d'automne*<sup>49</sup>. Une inspiration sincère, une forme impeccable

<sup>47</sup> « Anthony représentait assez fidèlement l'état d'imagination où se complaisait une partie de la jeunesse en 1831. Il procède à la fois de Werther et de René, par la mélancolie et le désenchantement; de Byron par l'orgueil et l'égoïsme, poussés jusqu'au crime et à l'aberration. Sans doute il y a eu, de tout temps et dans toute société, des malades et des méchants; ce qui est particulier à l'époque et au romantisme, c'est d'avoir voulu qu'on admirât ces âmes corrompues et détraquées; bien plus, qu'on excusât leurs vices, qu'on aimât leur folie et leur perversité » (P. DE JULLEVILLE, *op. cit.*, p. 381).

<sup>48</sup> Le président du conseil, le duc de Broglie, s'écrie à la tribune de la Chambre : « Notre théâtre, Messieurs, c'était la gloire de la France : [...] il est devenu une école de débauche, une école de crime, et une école qui fait des disciples que l'on revoit ensuite sur les bancs des cours d'assises » (THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, I, p. 313). Sainte-Beuve juge Dumas « un esprit de quatrième ordre » (*Revue des Deux-Mondes* du 15 décembre 1925, p. 797). Pourquoi « quatrième » ?

<sup>49</sup> Dans sa préface, le poète précise son intention : « Qu'est-ce d'ailleurs que ces pages qu'il livre ainsi, au hasard, au premier vent qui en voudra ? Des feuilles tombées, des feuilles mortes, comme toutes feuilles d'automne. Ce n'est point là de la poésie de tumulte et de bruit; ce sont des vers sereins et paisibles, des vers comme tout le monde en fait ou en rêve, des vers de la famille, du foyer domestique, de la vie privée; des vers de l'intérieur de l'âme. C'est un regard mélancolique et résigné, jeté çà et là sur ce qui est, surtout sur ce qui a été. C'est l'écho de ces pensées, souvent inexprimables, qu'éveillent confusément dans notre esprit les mille objets de la création qui souffrent ou qui languissent autour de nous, une fleur qui s'en va, une étoile qui tombe, un soleil qui se couche, une église sans toit, une rue pleine d'herbe; ou

ble. Il s'y trouve de l'amour, mais sans passion; il s'y trouve de la tendresse, mais sans afféterie; il s'y trouve de l'émotion, mais sans mélancolie. L'auteur parle beaucoup de lui-même; défaut mignon qui ira s'accroissant jusqu'à devenir une agaçante hypertrophie du moi. Le recueil s'ouvre par un poème dont le premier vers,

*Ce siècle avait deux ans ! Rome remplaçait Sparte*

témoigne déjà d'une évidente suffisance<sup>50</sup>. C'est encore à lui qu'il pense quand il cherche, dans un dernier poème intitulé *Amis, un dernier mot !...*, à s'insérer dans son siècle pour en recueillir tous les souffles et toutes les harmonies et qu'il fait taire les voix lointaines du souvenir pour écouter les chants de l'avenir. La quiétude du foyer ne lui suffit pas toujours; il lui faut les grands sujets épiques<sup>51</sup>.

Déjà donc apparaît le mage qui souhaitera, par le truchement de la poésie, se faire le conducteur de peuples; c'est l'amorce, c'est l'annonce des *Châtiments* et de *La Légende des Siècles*. Nous préférons retenir ici le poète exquisément ému de l'enfance. Hugo en éprouve véritablement le culte; sans doute exagère-t-il quand il confie à un contemporain : *Christophe Colomb n'a découvert que l'Amérique; j'ai découvert l'enfant, moi !* Il est néanmoins l'un des premiers poètes à s'être penché avec une aussi diligente affection sur les enfants dont la pureté, la candeur, la confiance en la vie, tout l'enchantent. La maison vide et muette évoque pour lui un tombeau, il désire l'essaim bruyant des jeunes voix bourdonnantes et tapageuses. Dans *Laissez — Tous ces enfants sont bien là !* portant significativement en exergue le mot adorable du Christ : *Sinite parvulos venire ad me*, il est assurément sincère quand il préfère ces joies simples et pleines à toute la gloire promise au génie<sup>52</sup>.

l'arrivée imprévue d'un ami de collège presque oublié, quoique toujours aimé dans un repli obscur du cœur; ou la contemplation de ces hommes à volonté forte qui brisent le destin ou se font briser par lui; ou le passage d'un de ces êtres faibles qui ignorent l'avenir, tantôt un enfant, tantôt un roi. Ce sont enfin, sur la vanité des projets et des espérances, sur l'amour à vingt ans, sur l'amour à trente ans, sur ce qu'il y a de triste dans le bonheur, sur cette infinité de choses douloureuses dont se composent nos années, ce sont de ces élégies comme le cœur du poète en laisse sans cesse écouler par toutes les fêlures que lui font les secousses de la vie » (*Œuvres poétiques complètes*, p. 126).

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 137, 138, 139.

Deux sources d'inspiration totalement différente alternent dans *Les Feuilles d'automne*. C'est d'abord le père de famille, l'époux enchanté des joies calmes du foyer. Comme déjà *Napoléon perçait sous Bonaparte*, le poète, nous le sentons bien, ne se contentera plus longtemps de ce mode mineur, il aspire à de plus grandes choses. Il ne sera heureux que s'il parvient à faire entendre sa voix bien au-delà du cercle des intimes et des amis et surtout si cette voix devient l'écho sonore d'une généreuse et chimérique pensée.

Roger DUHAMEL, M.S.R.C.,  
de l'Académie canadienne-française.

## Le loisir

### problème des hommes libres d'aujourd'hui \*

Tout ce qui monte converge.

(Pierre TEILHARD DE CHARDIN.)

If historic Christianity is in conflict with twentieth century, something is wrong with the twentieth century.

(Walter THORSON, Massachusetts Institute of Technology.)

Vers la récréation par la création !

(A. PAPLAUSKAS-RAMUNAS.)

#### A L'AUBE DE LA CIVILISATION DU LOISIR.

L'histoire de la science du loisir et des loisirs remonte aux temps de la Grèce classique. Aujourd'hui, chaque homme libre, chaque société libre tourne les yeux vers ce problème vital.

Sous l'impact des révolutions scientifiques, technologiques, économiques, culturelles, sociales, politiques, scolaires, l'homme du XX<sup>e</sup> siècle s'oriente vers de nouvelles frontières, se pousse vers de nouveaux rivages inconnus, pense déjà à la conquête des espaces lunaires et stellaires, des espaces planétaires et interplanétaires <sup>1</sup>.

Le savant américain D. C. Halacy a publié un livre intitulé *The Coming Age of Solar Energy* <sup>2</sup> (New-York, Harper & Row, 1963). Il semble que nous assistons à l'aube de l'âge de l'énergie nucléaire, de l'énergie solaire et des développements mondiaux étonnants <sup>3</sup>.

\* Conférence prononcée lors du banquet de clôture du Congrès des Loisirs, le 18 avril 1964, au Château Frontenac, à Québec.

<sup>1</sup> Voir Eugène RABINOVITCH, *The Dawn of a New Era: Reflections on Science and Human Affairs*, Chicago, University of Chicago Press, 1963.

<sup>2</sup> New-York, Harper & Row, 1963.

<sup>3</sup> Voir Edgar H. BROOKS, *City of God and the Politics of Crisis*, New-York, Oxford University Press, 1960; Giuseppe A. BORGESE, *Foundations of the World Republic*, Chicago, University of Chicago Press, 1953; Neil W. CHAMBERLAIN, *The West in a World without War*, New-York, McGraw-Hill Book Co., 1963; Mohandas K. GANDHI, *Non-Violent Resistance (Satyagraha)*, New-York, Schocken Books, 1961; R. GRAHAM, et al., *Our Way to Peace in the Atomic Age*, New-York, America Press, 1945; Emile GUERRY, *The Popes and World Government*, Dorval-Montréal, Palm Publishers; Robert M. HUTCHINS, *St. Thomas Aquinas and the World State*, Milwaukee, Wisc., Marquette University Press, 1949; Hendrick KRAEMER, *World Cultures and World Religions: The Coming Dialogue*, London, Lutterworth Press, 1960; Max LERNER, *The Age of Overkill*:

Nous assistons à l'aube de la civilisation du loisir <sup>4</sup>. Nous assistons à l'aube de la culture mondiale <sup>5</sup>, de la culture planétaire et, peut-être, interplanétaire, où les loisirs vont devenir une des principales sources éducatrices, créatrices et récréatrices de l'homme libre et de l'humanité libre.

Les possibilités de l'automation ou de la révolution cybernétique semblent dépasser notre imagination <sup>6</sup> créatrice.

Dans cette étude, nous allons parler de la psychologie des loisirs, de la sociologie des loisirs et de la pédagogie des loisirs.

## I. — VERS LA PSYCHOLOGIE DES LOISIRS.

De quoi s'agit-il quand on parle de la psychologie des loisirs ? La psychologie nous aide à clarifier le problème des loisirs à la lumière du concept de l'homme tout entier ou de la personnalité. L'homme tout entier comprend le corps et l'esprit. L'esprit signifie : *la sensibilité, l'intelligence, le caractère et la conscience* <sup>7</sup>.

L'homme du XX<sup>e</sup> siècle est réduit à la machine, au robot, au fragment de l'être humain et c'est au moyen des loisirs qu'il s'efforce de regagner sa personnalité, de restaurer l'intégrité perdue de la nature

*A Preface to World Politics*, New-York, Simon & Shuster, 1963; Walter MILLIS, *World without War*, New-York, Affiliated Publishers; *The Abolition of War*, New-York, The Macmillan Co., 1963; Louis B. SOHN, *World Peace through World Law*, 2nd edition, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1960; Albert SCHWEITZER, *Peace or Atomic War?* New-York, Holt, Rinehart & Winston, 1958; W. Warren WAGAR, *The City of Man: Prophecies of a World Civilization in Twentieth Century Thought*, Boston, Houghton Mifflin, 1963; Arthur and Lila WEINBERG, *Instead of Violence: Writings of the Great Advocates of Peace and Nonviolence throughout History*, New-York, Grossman Publishers, 1963; Norbert WIENER, *Cybernétique et société*, Paris, Ed. des Deux-Rives, 1952.

<sup>4</sup> Voir Joffre DUMAZEDIER, *Vers la Civilisation du Loisir*, Paris, Editions du Seuil, 1962.

<sup>5</sup> Voir Mende TIBOR, *Regards sur l'Histoire de Demain. Les nouveaux centres de gravité du monde*, Paris, Editions du Seuil, 1954.

<sup>6</sup> Voir Eugène GALANTER, et al., *Automation in Education, Machines and Men as Teachers and Learners*, New-York, Teachers College, Columbia University, Bureau of Publications, 1961; L. Landon GOODMAN, *Automation Today and Tomorrow*, New-York, Oxford University Press, 1958; Marshall McLUHAN, *Understanding Media: The Extension of Man*, New-York, McGraw-Hill Book Co., 1964; Morris PHILIPSON, *Automation: Implications for Future*, New-York, Random House; Jack ROGERS, *Automation: Technology's New Face*, Berkeley, Calif., University of California Press, Institute of Industrial Relations, 1958.

<sup>7</sup> Voir Magda B. ARNOLD, and John A. GASSON, *The Human Person: An Approach to an Integral Theory of Personality*, New-York, The Ronald Press, 1954; René LE SENNE, *Traité de Caractérologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1945; Philipp LERSCH, *Aufbau der Person*, Muenchen, Barth, 1956; Philip E. VERNON, *The Structure of Human Abilities*, London, Methuen, 1950; Albert WELLEK, *Die Polaritaet im Aufbau des Charakters*, Bern, Francke, 1950.

humaine<sup>8</sup>. Voilà pourquoi Samuel R. Slavson a trouvé nécessaire d'écrire *Recreation and the Total Personality*.

Le concept de l'homme tout entier ou de la personnalité totale est le centre autour duquel pivotent les sciences de l'éducation et des loisirs<sup>9</sup>.

Tous ceux qui s'occupent de l'éducation et des loisirs vont, je pense, prendre en considération les célèbres paroles de l'éminent éducateur, poète, philosophe et psychologue suisse Henri-Frédéric Amiel (1821-1881) qui affirme :

L'éducation qui fait du mal à l'intelligence est mauvaise; l'éducation qui fait du mal au caractère est vicieuse; l'éducation qui fait du mal à la conscience est criminelle.

Analogiquement, on pourrait dire :

Le loisir qui fait du mal à l'intelligence est mauvais; le loisir qui fait du mal au caractère est vicieux; le loisir qui fait du mal à la conscience est criminel.

Aujourd'hui nous avons absolument besoin de la conception *psychosomatique*<sup>10</sup> de l'homme, de l'éducation et des loisirs. Du point de vue somatique, l'être humain comprend quatre facteurs interdépendants et inséparables : le système digestif ou nutritif, le système nerveux ou régulateur, le système musculaire ou exécutif, et le système cardio-circulatoire ou vital. Également, du point de vue psychique, l'être humain comporte quatre facteurs interdépendants et inséparables, notamment : la sensibilité, l'intelligence, le caractère et, enfin, la conscience. Qui détruit au moins un de ces facteurs interdépendants et inséparables, détruit l'unité et l'intégrité de l'être humain, détruit la personnalité, détruit l'homme !

<sup>8</sup> Voir Nels ANDERSON, *Work and Leisure*, Glencoe, Ill., Free Press, 1960; Jean FOURASTIÉ, *Machinisme et Bien-être*, Paris, Ed. de Minuit, 1951; *La Productivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954; Jules HENRY, *Culture Against Man*, New-York, Random House, 1962; Johan HUIZINGA, *Homo Ludens: A Study of the Play Elements in Culture*, London, Routledge & Kegan Paul, 1949; M. L. JACKS, *Total Education: A Plea for a Synthesis*, London, Routledge & Kegan Paul, 1955; Friedrich Georg JUENGER, *The Failure of Technology*, Chicago, Henry Regnery Co., 1956; Josef PIEPER, *Leisure: The Basis of Culture*, New-York, Pantheon Books, 1952; Oswald SPENGLER, *The Decline of the West*, 2 vols., New-York, Alfred A. Knopf, 1945; C. WALSH, *From Utopia to Nightmare*, New-York, Harper & Row, 1962.

<sup>9</sup> Voir L. P. JACKS, *Education Through Recreation*, New-York, Harper & Bros., 1932.

<sup>10</sup> Voir FRANZ ALEXANDER, *La Médecine psychosomatique*, Paris, Presses universitaires de France, 1952; René P. DELORE, *Notre Frère Corps*, Paris, Ed. M.-Th. Génin, Librairie de Médecis, 1951; Roy R. GRINKER, *Psychosomatic Research*, New-York, W. W. Norton & Co., 1953; Daniel LAGACHE, *L'Unité de la Psychologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1950; Hans SELVE, *The Stress of Life*, New-York, McGraw-Hill Book Co., 1956; S. S. TOMPKINS, *Contemporary Psychopathology*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1943; Harold G. WOLFF, *Stress and Disease*, Springfield, Ill., Charles C. Thomas, 1953.

Aujourd'hui, la psychologie de la personnalité, de l'éducation et des loisirs ne peut pas être guidée par des conceptions fragmentaires, tronquées, monoculaires, cyclopiques de l'être humain comme la suivante : « *Man is an aggregate of motor, visceral and laryngeal gadgets...* »

## II. — VERS LA SOCIOLOGIE DES LOISIRS.

De quoi s'agit-il, quand on parle de la *sociologie* ou de l'*écologie* des loisirs ?

La sociologie ou l'écologie nous aide à clarifier le problème des loisirs à la lumière de l'ambiance tout entière ou du milieu tout entier<sup>11</sup>. L'ambiance tout entière implique : la nature, la culture, la société et, enfin, la religion. L'homme est immergé dans quatre<sup>12</sup> milieux interdépendants et inséparables : 1° le physique, 2° le culturel, 3° le social, 4° le religieux. Ces quatre milieux sont quatre principales sources extérieures des loisirs.

L'épanouissement du corps, des sens, de la sensibilité est impossible et inconcevable sans le premier milieu, le milieu physique.

L'épanouissement de l'intelligence est impossible et inconcevable sans le deuxième milieu, le milieu culturel.

La formation du caractère<sup>13</sup> est impossible et inconcevable sans le troisième milieu, le milieu humain, interpersonnel, social.

<sup>11</sup> Voir Antoine PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *L'Éducation physique dans l'Humanisme intégral*, 2<sup>e</sup> édition, Ottawa, Les Éditions de l'Université d'Ottawa, 1960, p. 88 sq.; voir aussi Gordon W. ALLPORT, *Pattern and Growth in Personality*, New-York, Holt, Rinehart & Winston, 1961; *Personality and Social Encounter*, Boston, Mass., Beacon Press, 1960; *The Individual and His Religion*, New-York, Macmillan, 1950; Georges GURVITSCH, *La vocation actuelle de la Sociologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1950, p. 124; A. KARDINER et al., *Psychological Frontiers of Society*, New-York, Columbia University Press, 1945; Clyde KLUCKHOHN et al., *Personality in Nature, Society and Culture*, 2nd edition, New-York, Alfred A. Knopf, 1953; Ralph LINTON, *Science of Man in the World of Crisis*, New-York, Columbia University Press, 1945; Pitirim A. SOROKIN, *Social and Cultural Dynamics*, 4 vols., Totowa, N.-J., Bedminster Press, 1962; Mac WEBER, *Basis Concepts in Sociology*, New-York, Citadel Press, 1961.

<sup>12</sup> A. PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *op. cit.*, p. 90. Voir Charles K. BRIGHTBILL, *Man and Leisure: Philosophy of Recreation*, Englewood, Cliffs, N.-J., Prentice-Hall, 1961; M. L. JACKS, *Total Education: A Plea for a Synthesis*, London, Routledge & Kegan Paul, 1955; Eduard SPRANGER, *Lebensformen*, Halle, Niemeyer, 1921; Otto WILLMANN, *The Science of Education in Its Sociological and Historical Aspects*, 2 vols., Latrobe, Pa., The Archabbey Press, 1930; Gerhard WURBACHER, *Der Mensch als soziales und personales Wesen: Beiträge zu Begriff und Theorie der Sozialisation*, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1963.

<sup>13</sup> Voir F. ANSELME, *Étude et Formation des Caractères. Aux jeunes gens, aux parents et aux maîtres*; Kean-Marie DE BUCK, *Caractères difficiles*, Namur, La Procure,

Enfin, le milieu central ou nucléaire, le milieu axial et orbital : la religion. La religion, c'est l'expérience de la totalité de la réalité. La religion, c'est le principe vital, c'est le principe de l'intégration dans notre vie, dans notre existence. L'illustre porte-parole de la psychologie américaine, Gordon W. Allport, affirme :

It [religion] enables him [individual] at each stage of his becoming to relate himself meaningfully to the totality of being<sup>14</sup>.

Sans la religion, on ne peut pas développer notre conscience qui est la boussole, qui est l'étoile-guide de notre conduite et de nos actions, de notre vie et de notre existence.

Aujourd'hui, on scrute les profondeurs de l'âme humaine et on y découvre l'immensité. L'éminent psychologue et éducateur français Jean-Yves Chateau déclare :

L'essentiel est [...] dans cette profondeur, dans cette masse de réserve, qui permet des adaptations nouvelles à des situations imprévues. Comme l'humanité, l'esprit est un dans ses profondeurs et multiple à sa superficie, ouvert dans ses profondeurs et plus ou moins clos à sa superficie. [...] Aussi, dès que l'on donne la première place aux aptitudes particulières, c'est que l'on accepte de façonner un individu non seulement spécialiste, mais ossifié clos sur lui-même, enkysté<sup>15</sup>.

Aujourd'hui, on concentre l'attention sur l'immensité des possibilités humaines :

To quote St. Augustine, "Man has a tremendous depth", and any education which leaves a contrary impression is sadly defective. To establish this confidence in the great possibilities which lie ahead of mankind is probably the most important single purpose of education<sup>16</sup>.

Aujourd'hui, on découvre les richesses inconnues et méconnues

1952; Honorio DELGADO, *La personalidad y el caracter*; Robert HEISS, *Die Lehre des Charakters*, Berlin, Teubner Verlag, 1950; Paul HELWIG, *Charakterologie*, Stuttgart, Klett, 1952; André LE GALL, *Traité pratique d'Analyse du Caractère*, Paris, Presses universitaires de France, 1950; LE SENNE, *Traité de Caractérologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1945; Giacomo LORENZINI, *Lineamenti di caratterologia e tipologia*, Torino, Soc. Ed. Internazionale, 1952; Emmanuel MOUNIER, *Traité du Caractère*, Paris, Ed. du Seuil, 1947; Gustave THIBON, *La Science du Caractère*, Paris, Ed. du Seuil, 1947; Gustave THIBON, *La Science du Caractère*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1933; M. VERNON, *Le Caractère et ses Corrélations*, Paris, J. B. Ballière, 1950.

<sup>14</sup> Gordon W. ALLPORT, *Becoming: Basic Considerations for a Psychology of Personality*, New-Haven, Conn., Yale University Press, 1955, p. 96; voir Swami AKHILANANDA, *Hindu Psychology: Its Meaning for the West*, Introduction by Gordon W. Allport, London, Routledge & Kegan Paul, 1960; Carl G. JUNG, *Modern Man in Search of Soul*, New-York, Harcourt, Brace & Co., 1936, p. 264.

<sup>15</sup> Jean-Yves CHATEAU, *L'erreur de la différence. Réflexions statistiques sur la différenciation des aptitudes et la culture générale*, dans *Revue psychologique française*, 2 (juillet 1957), p. 20-21.

<sup>16</sup> John Francis LEDDY, *The Aims of Education*, dans F. K. STEWART, *The Aims of Education*, Ottawa, Mutual Press, 1961, p. 22.

de la science de la conscience. Un des porte-paroles de la psychothérapie européenne, Igor A. Caruso, souligne :

Sans la science de la conscience, pas de science de l'homme<sup>17</sup>.

Analogiquement, on pourrait dire :

Sans la science de la conscience, pas de science de l'humanité<sup>18</sup>.

Voilà pourquoi l'encyclique *Pacem in terris*, dont le contenu est centré sur une conception illuminatrice de la conscience, peut et doit être considérée comme la Grande Charte de l'Humanisme et de l'Humanitarisme de l'âge atomique.

### III. — VERS LA PÉDAGOGIE DES LOISIRS.

Et de quoi s'agit-il quand on parle de la pédagogie des loisirs ? La psychologie tourne ses yeux vers l'homme tout entier et s'occupe, avant tout, de la personnalité et de la personnalisation de l'être humain. Au contraire, la sociologie ou l'écologie tourne ses yeux vers l'ambiance tout entière et s'occupe, avant tout, de la société et de la socialisation de l'être humain.

La pédagogie commence où la psychologie et la sociologie convergent et sont mises en action<sup>19</sup>. L'éducation c'est l'épanouissement de l'homme tout entier dans l'ambiance tout entière<sup>20</sup>. L'éducation, c'est le développement personnel par le développement interpersonnel

<sup>17</sup> Igor A. CARUSO, *Psychoanalyse und Synthese der Existenz. Beziehungen zwischen psychologischer Analyse und Daseinswerten*, Wien, Herder Verlag, 1952, p. 230.

<sup>18</sup> Voir Vladimir SOLOVIEV, *La Justification du Bien*, Paris, Aubier, 1931, p. 28-42. D'après I. Silone, c'est grâce à la conscience et à la foi que l'homme et l'humanité vont, enfin, triompher des forces des ténèbres : « *There is something more terrible than the desintegration of the atom: that is the desintegration of conscience. The Atomic Era, the era of absolute physical force, urgently demands, as a counterpart, conscientious positions that are pure, irreducible and absolute themselves. Whatever happens, this will be our only means of overcoming folly and despair. Whatever happens (let it be any invasion or any horror), those who preserve intact in the depth of their soul faith in the sacred principles of life will be the strongest. Their voices will be stifled, they will be thrown into prison, they will seem to be helpless and crushed; but in reality, even under such conditions, they will be in harmony with the immortal powers that govern life. And, in the end, they will be the victors. The world, if it continues to exist, will be rebuilt according to their credo. Once again we shall see the triumph of Athens and Jerusalem, the triumph of the spirit overcoming the Empire, the triumph of life over brute force and death* » (A. PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *An Integration Movement in a Disintegrated World*, dans *Ottawa: Alumni News*, vol. 11, n° 2, juin 1961, p. 3).

<sup>19</sup> Voir Richard MEISTER, *Beitraege zur Theorie der Erziehung*, Wien, Verlag A. Söxl, 1947, p. 20-29. Voir aussi Eduard SPRANGER, *Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphilosophischer Beleuchtung*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1928, p. 64.

<sup>20</sup> A. PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *Modern Philosophies of Education — Filosofias modernas de educacion*, Habana, [Cuba], The Executive Committee of the Fifth Inter-American Congress of Education, 1954, p. 6-21.

ou social. La pédagogie tourne ses yeux vers l'homme tout entier<sup>21</sup> ainsi que vers l'ambiance tout entière<sup>22</sup>, elle s'occupe de la personnalité<sup>23</sup> et de la personnalisation<sup>24</sup>, ainsi que de la société<sup>25</sup> et de la socialisation<sup>26</sup>.

La pédagogie des loisirs jette les ponts vivants entre la psychologie des loisirs d'une part et la sociologie ou l'écologie des loisirs d'autre part<sup>27</sup>. L'éducation et les loisirs se manifestent comme les principaux moyens de se personnaliser et de se socialier. La personne désocialisée c'est un être humain naufragé et vermoulu, décrit, d'une façon choquante, par le grand écrivain et psychologue russe Dostoïevski dans son roman *Les Possédés*. La société dépersonnalisée c'est la foule décrite, d'une façon choquante, par le grand psychologue français Gustave Le Bon dans son livre retentissant intitulé *La Psychologie des Foules*.

La personne socialisée c'est la personnalité; la société personnalisée c'est la démocratie<sup>28</sup>. On ne se personnalise véritablement qu'en se socialisant et, inversement, on ne se socialise véritablement qu'en se

<sup>21</sup> PIE XI, encyclique sur l'*Education chrétienne de la jeunesse* : « En effet, il ne faut jamais perdre de vue que le sujet de l'éducation chrétienne c'est l'homme tout entier. »

<sup>22</sup> PIE XI, *op. cit.* : « ...l'éducation chrétienne embrasse la vie humaine sous toutes ses formes : sensible et spirituelle, intellectuelle et morale, individuelle, domestique et sociale, non certes pour la diminuer en quoi que ce soit, mais pour l'élever, la régler, la perfectionner d'après les exemples et la doctrine du Christ. »

<sup>23</sup> Voir A. PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *Die paedagogische Ausstrahlung Oesterreichs*, Wien, Oesterreichischer Bundesverlag, 1961, p. 96-103.

<sup>24</sup> Voir A. PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *La educación europea en el cruce de la historia*, dans *Revista Interamericana de Educacion*, vol. XX, n° 110, enero-febrero 1961, p. 8-16.

<sup>25</sup> Voir Robert J. HAVIGHURST and Bernice L. NEUGARTEN, *Society and Education*, Boston, Allyn and Bacon, Inc., 1957.

<sup>26</sup> Voir A. PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *L'Education moderne: Les orages, naufrages et présages. La vision rétrospective et prospective de la crise scolaire canadienne*, dans *Présence: Journal Culturel interuniversitaire consacré à la recherche de solutions aux problèmes sociaux contemporains*, vol. VII, n° 3, avril 1961. Voir aussi: Philip W. L. COX and Blaine E. MERCER, *Education in Democracy: Social Foundations of Education*, New-York, McGraw-Hill Book Company, 1961; Karl MANNHEIM and W. A. C. STEWART, *An Introduction to the Sociology of Education*, London, Routledge & Kegan Paul, 1962; Harold RUGG and William WITHERS, *Social Foundations of Education*, New-York, Prentice-Hall, 1955.

<sup>27</sup> L. P. JACKS, *Education through Recreation*, New-York, Harper & Bros., 1932; Charles K. BRIGHTBILL, *Man and Leisure, Philosophy of Recreation*, Englewood Cliffs, N.-J., Prentice-Hall, 1961.

<sup>28</sup> Voir PIE XII, *Relations humaines et Société contemporaine. Synthèse chrétienne*, Fribourg (Suisse)-Paris, Editions Saint-Paul, 1956; Michael P. FOGARTY, *Christian Democracy in Western Europe, 1820-1953*. International Studies of the Committee on International Relations, University of Notre-Dame, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1957.

personnalisant<sup>29</sup>. La personnalisation et la socialisation sont deux facteurs distincts et distinguables, mais interdépendants et inséparables<sup>30</sup>.

D'après Friedrich Georg Juenger, la machine s'est manifestée comme un facteur dépersonnalisant et désocialisant<sup>31</sup>. Certains penseurs prévoient le crépuscule du machinisme et de la technocratie, l'éclipse de l'Occident, de l'homme et de l'humanité<sup>32</sup>. Dans l'âge technocratique, dans l'âge de l'automatisation et de la cybernation, l'éducation et les loisirs se sont manifestés comme les principaux moyens de se personnaliser et de se socialiser<sup>33</sup>.

C'est le concept de la créativité qui, présentement, domine la pédagogie en général et la pédagogie des loisirs en particulier. Et pourquoi ?

L'homme est capable de créer.

L'animal est capable de procréer.

La machine n'est capable ni de créer ni de procréer.

<sup>29</sup> Voir A. PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *L'éducation moderne: Les orages, naufrages et présages. La vision rétrospective et prospective de la crise scolaire canadienne*, dans *Présence*, vol. VII, n° 3, avril 1961. Pour une étude exhaustive du problème voir J. VILLAIN, *L'Enseignement social de l'Eglise*, 3 vols., Paris, Spes, 1954.

<sup>30</sup> Otto WILLMANN, *The Science of Education in its Sociological and Historical Aspects*, 2 vols., Latrobe, Pa., The Archabbey Press, 1930. Voir aussi Gerhard WURZBACHER, *Der Mensch als soziales und personales Wesen: Beitrage zu Begriff und Theorie der Sozialisation*, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1963.

<sup>31</sup> Friedrich Georg JUENGER, *The Failure of Technology*, Chicago, Ill., Henry Regnery Company, 1956. Voir Henry DANIEL-ROPS, *Le Monde sans Ame*, Paris, 1932; Joseph FOLLINET, *L'Avènement de Prométhée*, Lyon, Chronique sociale de France, 1951; Georges FRIEDMAN, *Où va le travail humain?* Paris, Gallimard, 1950; Henri DE MAN, *L'Ere des Masses et le Déclin de la Civilisation*, Paris, Flammarion, 1955; Oswald SPENGLER, *The Decline of the West*, 2 vols., New-York, Alfred A. Knopf, 1945; M. Vidich STEIN and D. M. WHITE, *Identity and Anxiety: Survival of the Person in a Mass Society*, Glencoe, Ill., Free Press, 1960; William H. WHYTE, *The Organization Man*, New-York, Double day, 1957; Charles SINGER, et al., *A History of Technology*, 5 vols., New-York, Oxford University Press, 1954-1958.

<sup>32</sup> Oswald SPENGLER, *The Decline of the West*, New-York, Alfred A. Knopf, 1945. Voir aussi: Nicolas BÉRDIAEFF, *Un nouveau moyen âge*, Paris, Plon, 1927; Romano GUARDINI, *La fin des temps modernes*, Paris, Le Seuil, 1953; Aldous HUXLEY, *Brave New World*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1963; George ORWELL, *Nineteen-Eighty-Four*, New-York, Harcourt, Brace & Co.; Vance PACKARD, *The Naked Society; An Exploration of the Mounting Assault on our Privacy by Big Government, Big Business, and Big Education and what we can do about it?* New-York, William Morrow & Co., 1957; Arnold J. TOYNBEE, *Le Monde et l'Occident*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1953; C. WALSH, *From Utopia to Nightmare*, New-York, Harper & Row, 1962; Alfred WEBER, *Farewell to European History: or The Conquest of Nihilism*, London, Routledge & Kegan Paul, 1947.

<sup>33</sup> Cf. Joffre DUMAZEDIER, *Vers la civilisation du loisir*, Paris, Seuil, 1961; *Télévision et éducation populaire*, Paris, UNESCO, 1955; *L'éducation des adultes*, Paris, UNESCO, 1949; L. P. JACKS, *Education through Recreation*, New-York, Harper & Bros., 1932; Charles K. BRIGHTBILL, *Man and Leisure: Philosophy of Recreation*, Englewood Cliffs, N.-J., Prentice-Hall, 1961.

Alors, est-ce qu'il faut éliminer la machine, négliger la science, détruire la technologie ? Mais non, au contraire<sup>34</sup> ! C'est au moyen de la science, de la machine, de la technologie que l'homme est capable de pénétrer au cœur de l'atome<sup>35</sup> et de se lancer vers les espaces illimités du cosmos<sup>36</sup>. Mais l'homme doit devenir le maître de la machine, de la science, de la technologie<sup>37</sup>.

L'avenir humain ne sera pas sans esclaves, mais ce ne seront pas les hommes qui seront les esclaves : ce seront les machines, ce seront les robots<sup>38</sup>.

La controverse de « deux cultures », déclenchée par C. P. Snow<sup>39</sup>, est centrée sur une conception unilatérale de l'homme, de la vie et de l'éducation.

L'humanisme intégral implique quatre cultures : 1° scientifique et technique; 2° humaniste; 3° humanitaire ou sociale; 4° religieuse

<sup>34</sup> Voir PIE XII, *L'Education, la Science et la Culture*, publié sous le haut patronage de l'observateur permanent du Saint-Siège auprès de l'UNESCO, Préface de Giovanni Battista MONTINI, archevêque de Milan, Paris, Editions de Fleurus, 1956. Dans cette préface illuminatrice, nous lisons : « ... Elle [l'Eglise catholique] a le génie de la vie. [...] Mais dès [...] qu'on examine les fins que poursuit un organisme international, ou plutôt supranational, tel que l'UNESCO, on est surpris de découvrir une singulière coïncidence des buts de l'Eglise avec ceux des dites grandes institutions. [...] L'Eglise est une organisation enseignante. *La didactique et la pédagogie sont ses premières fonctions.* [...] *Elle est une école mondiale.* » Voir Robert P. MOHAN, *Technology and Christian Culture*, Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1960; Karl HEIM, *Christian Faith and Natural Science*, London, SCM Press, 1953.

<sup>35</sup> Angelos ANGELOPOULOS, *L'Atome unira-t-il le Monde ?* Paris, Pichon et Durand-Auzias, 1956; Laura FERMI, *Atoms for the World*, Chicago, University of Chicago Press, 1957; Thomas S. KUHN, *Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962; Hans REICHENBACH, *Atom and Cosmos*, New-York, George Braziller, 1957.

<sup>36</sup> THE AMERICAN ASSEMBLY, *Outer Space: Prospects for Man and Society*, Englewood Cliffs, N.-J., Prentice-Hall, 1962; Hugo BOYKO, *Science and the Future of Mankind*, The Hague, W. Junk, 1961; BRITISH INTERPLANETARY SOCIETY, *Space Research and Technology*, London, Gordon & Breach, New-Haven, Conn., Yale University Press, 1955; Thomas S. KUHN, *Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1957.

<sup>37</sup> Aron RAYMOND, *World Technology and Human Destiny*, Ann Arbor, Mich., University of Michigan Press, 1963; I. Bernard COHEN, *Science, Servant of Man*, Boston, Mass., Little, Brown and Co., 1948; Joseph FOLLIER, *L'Avènement de Prométhée*, Lyon, Chronique sociale de France, 1951; R. Buckminster FULLER, *No More Secondhand God and Other Writings*, Carbondale, Ill., Southern Illinois University Press; GURVITSCH, *Industrialisation et Technocratie*, Paris, Colin, 1949; Jean LALOUP et Jean LÉLIS, *Hommes et Machines*, Tournai-Paris, Casterman, 1953; Charles-Noël MARTIN, *Atom: Friend or Foe ?* New-York, Franklin Watts, 1962; Erwin SCHROEDINGER, *Science and Humanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951; *Science and Man*, New-York, Dover Publications, 1957.

<sup>38</sup> W. ASHLEY, *Introduction to Cybernetics*, New-York, John Wiley & Sons, 1956; Marshall McLUHAN, *Understanding Media: The Extension of Man*, New-York, McGraw-Hill Book Co., 1964.

<sup>39</sup> C. P. SNOW, *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, New-York, Cambridge University Press, 1959; *id.*, *The Two Cultures: And Second Look*, New-York, The New American Library, 1963.

ou existentielle <sup>40</sup>. L'homme est toujours immergé dans quatre régions de l'être et des valeurs <sup>41</sup>. L'homme reste toujours un et trine. L'homme est capable de se dépasser et, par conséquent, de dépasser l'ordre technique. L'homme doit se servir de la technologie, mais il ne doit pas servir la technologie !

L'homme d'aujourd'hui est un géant nucléaire et militaire, mais un pygmée mental et moral. Il faut qu'il soit un pygmée militaire et un géant mental et moral ! L'homme est non seulement une créature, mais est destiné à créer. L'éducation et les loisirs sont les principaux moyens de transformer l'homme créature en un homme créateur <sup>42</sup>.

Du point de vue pédagogique, la créativité peut être définie comme une synthèse du travail et du jeu, de l'ordre et de la liberté, du labeur et de la détente, de l'activité et du repos, de l'effort et de la jouissance <sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Voir A. PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *L'Éducation physique dans l'humanisme intégral*, 2<sup>e</sup> éd., Ottawa, Les Éditions de l'Université d'Ottawa, 1960, p. 88-92, 105-110; ID., *La Place de l'Éducation physique dans l'Éducation intégrée*, Bordeaux, Imprimerie Bière, p. 1-4.

<sup>41</sup> Voir A. PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *Modern Philosophies of Education — Modernas filosofias de educación*, Habana (Cuba), The Executive Committee of the Fifth Inter-American Congress of Education, 1954, p. 14. Voir Clyde KLUCKHOHN et al., *Personality in Nature, Society and Culture*, 2nd edition, New-York, Alfred A. Knopf, 1953; Gordon W. ALLPORT, *The Individual and His Religion*, New-York, Macmillan, 1950; *Leisure Living*, A Series of lectures given at the Community College, February 19 to March 12, 1959 (L. F. Greenberger, H. F. Flym, F. R. Duffy, S. J. Hazo, E. W. Hogan, E. F. C. McGonagle, G. F. Provost, D. G. Wilkins), Louvain, Nauwelaerts.

<sup>42</sup> Voir Michael LANDMANN, *Der Mensch als Schoepfer und Geschoepf*, Muenchen-Basel, Ernst Reinhardt Verlag; N. BERTIAEFF, *Smysl tvortschestva*; W. METZGER, *Die Grundlagen der Erziehung zu schoepferischer Freiheit*, Frankfurt a.M., Kramer, 1949.

<sup>43</sup> Au sujet de la créativité lire : Harold H. ANDERSON, *Creativity and Its Cultivation*, New-York, Harper & Bros., 1959; Michael ANDREWS, *Creativity and Psychological Health*, Syracuse, N.-Y., Syracuse University Press, 1961; Manuel BARKAN, *Through Art to Creativity*, New-York, Allen & Bacon, 1960; Nicholas BERDYAEV, *Meaning of the Creative Act*, New-York, Collier Books; W. C. BOWER, *Character through Creative Experience*, Chicago, University of Chicago Press, 1930; Jerome S. BRUNER, *The Process of Education*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1960; Robert C. BURKHART, *Spontaneous and Deliberate Ways of Learning*, Scranton, Pa., International Textbook Co., 1962; Reg BUTLER, *Creative Development*, London, Routledge Kegan Paul, 1963; Seymour M. FARBER and Roger H. L. WILSON, *Conflict and Creativity*, New-York, McGraw-Hill Book Co., 1963; FOUNDATION FOR RESEARCH ON HUMAN BEHAVIOR, *Creativity and Conformity*, Ann-Arbor, Mich., Foundation, 1958; Jacob W. GETZELT and Philip W. JACKSON, *Creativity and Intelligence*, New-York, John Wiley & Sons, 1962; William J. J. GORDON, *Synectics*, New-York, Harper & Bros., 1961; Howard E. GRUBER, et al., *Contemporary Approaches to Creative Thinking*, New-York, Atherton Press, 1962; Joy P. GUILFORD, *Personality*, New-York, McGraw-Hill Book Co., 1959; ID., *Frontiers of Thinking That Teachers Should Know About*, dans *Reading Teacher*, 13, February 1960, 176-182; J. W. HAEFELE, *Creativity and Innovation*, New-York, Reinhold Publishing Co., 1962; E. D. HUTCHISON, *How to Think Creatively*, Nashville, Tenn., Abingdon-Cokesbury Press, 1949; Donald W. MACKINNON, *The Creative Person*, Berkeley, Calif., University of California, General Extension, 1962; H. MEARNs, *Creative Power*, New-York, Dover Publications, 1958; Alice MIEL, *Creativity in Teaching*, Belmont, Calif., Wadsworth Publishing Co., 1961; Catherine PATRICK, *What Is Creative Thinking?* New-York, Philosophical Library, 1955; Harold RUCG, *Nature of the Creative*

Dans l'acte de la créativité, l'homme se récrée en créant et il crée en se récréant. Dans l'acte et par l'acte de la créativité, l'homme se libère des entraves ou des servitudes intérieures et extérieures.

L'acte de la créativité implique l'homme tout entier. La créativité est un des concepts-clefs de l'humanisme intégral. La créativité ennoblit et guérit.

Le phénomène de la créativité est inséparable du jeu, de l'amour actif, l'efflorescence de toutes les facultés de l'être humain. La créativité établit le rythme de la vie normale et idéale. La créativité conduit à l'épanouissement du corps et de l'âme, conduit à l'équilibre entre l'émotivité et l'intelligence, entre l'homme et son ambiance, conduit à la prospérité et à la félicité. C'est au moyen de la créativité que l'homme peut développer au maximum sa vie intérieure et sa vie extérieure et ainsi aboutir à la plénitude et à l'abondance de l'existence humaine.

La créativité est la clef pour résoudre le problème du loisir, ainsi que le problème du travail. Heureusement, c'est sous l'égide de l'idéal de la créativité que la nouvelle école de l'âge atomique émerge<sup>44</sup>.

La créativité est la clef de la réconciliation de l'Occident qui est toujours actif et de l'Orient qui est toujours contemplatif. L'union de l'activité et de la contemplation, du travail et de la prière, du corps et de l'esprit, conduit à la prospérité et à la félicité, à la Cité de l'Homme et à la Cité de Dieu.

Aujourd'hui comme autrefois la pédagogie bénédictine multi-séculaire inspirée par la devise *Ora et labora, Prie et travaille*, est la base du loisir et des loisirs. Aujourd'hui comme autrefois, cette pédagogie est restée la principale source<sup>45</sup> d'innovation et de rénovation, de santé et de sainteté de l'homme et de l'humanité.

*Process*, New-York, Harper, 1963; MORRIS STEIN and S. J. HEINZE, *Creativity and the Individual*, Glencoe, Ill., Free Press, 1960; E. P. TORRANCE, *Guiding Creative Talent*, Englewood Cliffs, N.-J., Prentice-Hall, 1962; ID., *Education and the Creative Potential*, Englewood Cliffs, N.-J., Prentice-Hall, 1963; Calvin W. TAYLOR and Frank BARRON, *Scientific Creativity and: Its Recognition and Development*, New-York, John Wiley & Sons, 1963; Max WERTHEIMER, *Productive Thinking*, New-York, Harper.

<sup>44</sup> Voir Maria BOSCHETTI-ALBERTI, *L'École sereine*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1952; Maria Alberti-Boschetti est une des étoiles les plus flamboyantes et les plus radieuses du vaste firmament de l'école créatrice. Au sujet de l'éducation universitaire, voir Frederick MAYER, *Creative Universities*, New-Haven, Conn., College and University Press, 1961.

<sup>45</sup> L'homme occidental moderne semble avoir complètement oublié la force unificatrice et curative de la prière. Le Nestor de la psychologie américaine contemporaine,

#### IV. — LE QUÉBEC : UNE SOURCE DES RESSOURCES CRÉATRICES RÉCRÉATRICES.

Du point de vue pédagogique, le Canada peut être défini comme la Suisse américaine<sup>46</sup>. Les valeurs spirituelles<sup>47</sup> sont intangibles, mais elles constituent l'âme de la vie et du système éducatif de chaque nation. Notre mission<sup>48</sup> pédagogique n'est pas moins importante ni moins lumineuse que celle des pays européens<sup>49</sup>. Le Canada c'est le géant de demain<sup>50</sup>.

Chaque fois que je pense au Québec, je pense à l'utopie pédagogique<sup>51</sup> envisagée par un des plus grands éducateurs des temps modernes, Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827), dans son roman populaire retentissant intitulé *Léonard et Gertrude*. D'après Pestalozzi, le secret de l'utopie pédagogique consiste dans la coexistence paisible, l'entente cordiale et la coopération harmonieuse des quatre principaux agents de l'éducation : la famille, l'école, l'État et l'Église. C'est l'esprit

Gordon W. Allport, souligne : « One mental function almost universally neglected is prayer. Although the number of people who say their prayers at night is probably greater than the number who dream after going to sleep (certainly greater than the number who can report a dream), yet prayer is seldom mentioned, whereas dreams are discussed *in extenso*. Dream activity seems important to psychologists, prayer activity does not. But man's conduct is far more influenced by his prayers than by his dreams » (voir Henry MISIAK and Virginia M. STAUDT, *Catholics in Psychology: A Historical Survey*, New-York, McGraw-Hill Book Co., 1954, p. 287).

<sup>46</sup> Voir A. PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *Erziehung im Kanada*, dans *Lexikon der Paedagogik*, Freiburg-im-Breisgau, Herder Verlag, 1953, vol. II, p. 1072-1075; id., *L'Éducation physique dans l'Humanisme intégral*, 2<sup>e</sup> éd., Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1960, p. 105-110; id., *Comparative Education in the Canadian Universities*, dans *The Teaching of Comparative Education*, edited by William W. BRICKMAN, New-York, School of Education, New-York, University, 1955, p. 47-52.

<sup>47</sup> A. PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *Moskva-dukhovnaya stolitsa Rossii*, dans *Rossiia i Vselenskaya Tserkov*, mars-avril 1956, p. 13-20.

<sup>48</sup> Voir A. PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *La grande vocation du Canada*, dans *La Revue dominicaine*, vol. 55, tome 2, novembre 1949 (éditorial).

<sup>49</sup> Voir A. PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *Die paedagogische Sendung Europas*, dans *International Review of Education* (éditorial), n° 3, 1958/1959, p. 293-302; id., *La educacion europea en el cruce de la historia*, dans *Revista Interamericana de Educacion*, 20 (enero-febrero 1961), p. 8-16.

<sup>50</sup> Voir Bruce HUTCHISON, *Canada: Tomorrow's Giant*, New-York, Alfred A. Knopf, 1957; W. A. DEACON, *My Vision of Canada*, Toronto, Ontario Publishing Co., 1933; André SIEGFRIED, *Le Canada puissance internationale*, Paris, Librairie Colin, 1947; A. PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *L'énigme canadienne*, dans *L'École canadienne*, Montréal, octobre 1949.

<sup>51</sup> Voir A. PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *Vers la renaissance physique du Canada français*, dans *Les Jeunes*, Paris, septembre 1961; id., *Les nouvelles frontières pédagogiques du Québec*, conférence prononcée à l'Université Laval, dans *Le Droit*, 7 mai 1963; id., *L'éducation physique de nos jours*, dans *Le Devoir*, 6 janvier 1962; id., *Renascimento de Educaçao Fisica Classica*, dans *Boletimo do Instituto Nacional de Educaçao Fisica*, n° 3, 1956.

de la science et de la foi, l'esprit d'Athènes<sup>52</sup> et de Jérusalem<sup>53</sup> qui est l'étoile-guide de l'utopie scolaire pestalozienne.

Phénix, cet oiseau fabuleux, est le symbole de la renaissance, du réveil, du renouveau, de l'efflorescence. Présentement, on parle beaucoup du phénix européen<sup>54</sup>. Moi, je voudrais parler du *phénix québécois*.

L'éminent poète Louis-Honoré Fréchette a chanté notre grande vocation providentielle, à savoir celle d'équilibrer le monde.

C'est au moyen de l'éducation que le Québec peut libérer ses immenses énergies créatrices et récréatrices; c'est au moyen de l'éducation que le Québec peut aboutir à la synthèse et à l'équilibre de la culture européenne et de la technologie américaine; c'est au moyen de l'éducation que le Québec peut et va émerger comme une des étoiles les plus radieuses du progrès humain<sup>55</sup>.

Chères Québécoises, chers Québécois !

Rayonnez !

Transformez votre pays en Hellade américaine !

Transformez la ville de Champlain et de Laval en Athènes et en Jérusalem du Nord !

Soyez la flamme et le flambeau, l'éclair et le clairon d'un nouvel âge émerveillant qui émerge !

Vive le phénix québécois !

Antoine PAPLAUSKAS-RAMUNAS \*.

<sup>52</sup> Voir J. C. STOBART, *The Glory That Was Greece*, 3<sup>e</sup> éd., Londres, Sidgwick and Jackson, 1933; Robert PAYNE, *Ancient Greece: The Triumph of a Culture*, New-York, W. W. Norton & Co., 1964.

<sup>53</sup> Leon ROTH, *Jewish Thought as a Factor in Civilization*, Paris, UNESCO, 1954; Henry Enoch KAGAN, *Six Who Changed the World*, New-York, A. S. Barnes-Thomas Joseloff, 1963.

<sup>54</sup> Voir William Henry CHAMBERLAIN, *The German Phoenix*, New-York, Duell, Sloan & Pearce, Inc., 1963; Richard HISCOCKS, *Rebirth of Austria*, New-York, Oxford University Press, 1953.

<sup>55</sup> Voir A. PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *L'Éducation physique dans l'Humanisme intégral*, 2<sup>e</sup> éd., Ottawa, Les Editions de l'Université d'Ottawa, 1960, p. 105-110.

\* Le D<sup>r</sup> Antoine Paplauskas-Ramunas, directeur du Centre d'Éducation comparée, professeur titulaire à l'École de Psychologie et d'Éducation de l'Université d'Ottawa, conseiller de la *Revue internationale d'Éducation*, publiée par l'UNESCO, a fait un voyage scientifique à travers trente pays en Europe, en Asie, en Afrique, en Amérique, et a donné des conférences dans vingt-sept universités. Le D<sup>r</sup> Ramunas est l'auteur de l'ouvrage intitulé : *L'Éducation physique dans l'Humanisme intégral* (Les Editions de l'Université d'Ottawa, 1960) dont Jacques Maritain a pu dire : « C'est à mon avis une mise au point définitive de la question. »

## *L'Europe orientale avec la Chine contre l'U.R.S.S.?*

---

Après le IV<sup>e</sup> Congrès du Parti communiste polonais (Parti ouvrier unifié polonais) en juin, la reprise de la polémique violente entre l'U.R.S.S. et la Chine, et l'attitude de plus en plus indépendante de la Roumanie, on se demande quelles sont les possibilités d'une éventuelle coalition sino-est-européenne contre l'U.R.S.S., tant désirée par les uns et tant redoutée par les autres.

Les démarches répétées des leaders polonais, ainsi que celles des dirigeants roumains, pour ne pas permettre la rupture définitive entre la Chine et l'U.R.S.S., ainsi que l'apparition de quelques partisans pro-chinois dans les démocraties populaires sont des signes qui donnent à penser.

Dans l'esprit de Gomulka, le congrès du parti polonais qui a été décidé pour le mois de juin, devait constituer encore un essai de conciliation. Le P.O.U.P. ne voulant pas être obligé de faire un choix définitif entre les deux grands. Cet essai a échoué, puisque les Chinois ne sont pas venus à Varsovie. La question est fort complexe.

Quelles sont donc les tendances et les rapports entre les courants pro-soviétiques et pro-chinois dans les démocraties populaires? En partant de l'exemple polonais, nous présentons ci-dessous des considérations de Georges Mond, ancien secrétaire général de l'Union des Journalistes polonais, et celles de Julius Mieroszewski, l'éditorialiste de la revue *Kultura* de Paris.

Le problème de l'attitude des démocraties populaires face à la querelle sino-soviétique se pose en termes idéologiques, économiques, nationaux et politiques. Au moment du déclenchement de la campagne ouvertement antichinoise en juillet 1963, l'Europe orientale était, en principe, solidaire avec l'U.R.S.S. mais il y avait quelques nuances importantes dans la presse polonaise et roumaine.

## I. — LA ROUMANIE : SURPRISE.

Cette dernière garda pendant un certain temps le silence et, ensuite, elle a publié en même temps les arguments soviétiques et chinois. Ce n'est que le 7 août 1963 que le *Scînteia*, l'organe central du parti roumain, a pris le parti de l'U.R.S.S. (les autres l'ont fait dès le début de juillet) d'une manière assez ambiguë d'ailleurs :

[En exprimant son] vif étonnement et le plus profond regret, [le *Scînteia* a constaté que] les accusations et les qualificatifs graves utilisés par le P.C. de Chine à l'égard de l'U.R.S.S. sont absolument inadmissibles dans les relations entre États en général et surtout dans les relations entre les pays socialistes.

Toutefois, la presse roumaine garde toujours un ton amical face à la Chine, et ne publie pas toutes les attaques soviétiques contre le P.C. de Chine. C'est ainsi que la lettre du C.C. du P.C. de l'U.R.S.S. (deux pages dans la *Pravda*) a été rapportée dix jours plus tard en quinze lignes par les journaux de Bucarest. La première moitié de 1964 a apporté encore d'autres surprises; la lecture des principaux journaux roumains permet de relever les faits suivants : 1° amélioration des relations roumano-albanaises; 2° cessation de l'enseignement obligatoire de la langue russe en Roumanie<sup>1</sup>; 3° multiples propositions roumaines de conciliation entre l'U.R.S.S. et la Chine<sup>2</sup>; 4° attitude intransigeante face à l'U.R.S.S. quant aux efforts d'intégration économique dans le cadre du COMECON (marché commun communiste<sup>3</sup>); 5° le comportement, de plus en plus indépendant, du délégué roumain à l'ONU; 6° amélioration sensible des relations avec la Yougoslavie, et 7° mise en relief d'une tendance à se faire reconnaître comme un pays « non engagé<sup>4</sup> ».

Cependant il reste des points de vue communs roumano-soviétiques nettement marqués. La Roumanie est d'accord quant au contenu idéologique de la querelle sino-soviétique et elle est en faveur de la coexistence pacifique en particulier<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Voir *Le Monde* du 21 juin 1964, *Problems of Communism*, mai-juin 1964, p. 14-24, et *Survey*, London, n° 49, Oct. 1963, p. 19-34.

<sup>2</sup> *Scînteia* du 4 novembre 1963, p. 1.

<sup>3</sup> *Viata Economica* du 12 juin 1964, p. 3 : « Les projets d'intégration économique du COMECON sont une tentative inadmissible pour limiter notre souveraineté. »

<sup>4</sup> Rappelons qu'à la dernière conférence internationale du commerce, le délégué roumain a demandé que son pays soit reconnu comme « sous-développé » et il a voté avec les envoyés du « tiers-monde » (seul parmi les représentants des pays communistes).

<sup>5</sup> H. DONA, *Un Principiu de Baza al Politici Externe a RPR — Coexistenta Pasnica*, Bucuresti, Editura Politica, juin 1963, p. 3-4.

Ce qui importe aux Roumains, c'est de profiter du conflit dans le camp communiste pour prendre leurs distances et affirmer leur indépendance face à Moscou, mais aussi face à Pékin et aux autres capitales. Bien plus que l'idéologie, c'est l'économie qui intéresse la Roumanie.

## II. — LES POLONAIS ONT-ILS APERÇU LA CHINE ?

Dès le début des polémiques ouvertes en juin 1963, on peut observer, un peu partout, la prise de conscience du fait que la « carte chinoise » existe et qu'on peut s'en servir.

L'éditorialiste d'une excellente revue polonaise à Paris, M. Mieroszewski, est toutefois d'avis que « les Polonais n'ont pas encore aperçu la Chine ».

Tout en brossant l'image de la Pologne se trouvant à travers l'histoire « entre deux meules : soviétique et allemande », Mieroszewski constate que « la Chine est et sera toujours anti-russe et, comme le voisin immédiat de l'U.R.S.S. (notre principale meule), elle est devenue un facteur important de la politique polonaise ». En conclusion donc, s'impose le besoin de tenter de jouer la carte chinoise pour prendre l'U.R.S.S. à revers<sup>5b1s</sup>, surtout s'il était possible « d'albaniser » toute l'Europe orientale, la Tchécoslovaquie et la Hongrie en particulier.

Une idée fort intéressante de M. Mieroszewski<sup>6</sup> est que l'alliance germano-soviétique est une menace incessante pesant toujours sur la Pologne, surtout qu'elle peut profiter énormément à ces deux partenaires. Pour parer à ce danger il faut, poursuit Mieroszewski, « immobiliser l'une des meules par exemple par la neutralisation de l'Allemagne, ce qui par l'exclusion de l'alliance germano-soviétique aurait immobilisé l'Allemagne militairement et politiquement ».

<sup>5b1s</sup> Il est difficile de ne pas citer, dans ce contexte, J. Bainville, lorsqu'il constate dans son *Histoire de France* (p. 265, Paris, Fayard, 1957) que la France défendait la Pologne, parce qu'elle « a toujours eu besoin d'un allié qui pût prendre l'Allemagne à revers. [...] Seulement on s'aperçut vite qu'il n'était pas facile de défendre la Pologne, prise entre les Allemands et les Russes, si elle n'était pas capable de se défendre elle-même. »

Si on voulait trouver une analogie avec la Chine, cherchant « un allié qui eût pu prendre l'U.R.S.S. à revers », il conviendrait d'ajouter que la Pologne (31.000.000 d'habitants) n'aurait pas fait le poids nécessaire. La Chine cherchait, pour jouer ce rôle, l'ensemble des pays de démocratie populaire (100.000.000 d'habitants) en Europe orientale. Nous avons vu quelques signes de cette attitude pendant les années 1957-1964.

<sup>6</sup> *Kultura*, n° 3 (197), p. 41-50.

L'autre possibilité serait « la transformation de l'empire soviétique » en partant des revendications chinoises (territoriales et idéologiques). C'est ainsi que, sur le plan national, le révisionnisme chinois favorise les intérêts polonais et ceux d'autres pays de l'Est européen. Qui plus est, « la Chine est le seul pays au monde qui a des chances d'écraser l'empire soviétique de l'intérieur. Les successeurs de « l'ancienne garde », qui actuellement dépassent déjà l'âge de 70 ans environ, pourraient arriver à une conclusion qu'on peut et qu'il faut surenchérir Moscou par la politique [libérale] des « cent fleurs » et non par le néo-stalinisme. »

### III. — LA CHINE ET LA FRONTIÈRE D'ODER-NEISSE.

Pour étayer la nécessité pour la Pologne de prendre en considération la carte chinoise l'auteur avance encore un argument touchant la frontière de l'Oder-Neisse.

Les Allemands [dit-il], s'il y a une bonne conjoncture, peuvent compter sur l'appui de l'Occident, c'est-à-dire des États-Unis, dans leurs efforts de réunification jusqu'à la ligne d'Oder-Neisse. Aussi bien à Londres qu'à Washington, on est convaincu que le règlement de la question allemande ne serait possible qu'en ambiance de relâchement international et, en conséquence, de l'amélioration sensible des rapports soviéto-américains. Si les Russes avaient donné leur accord sur une telle forme ou une autre de la réunification de l'Allemagne sous l'égide de l'Occident, c'est uniquement sous la condition que le prix de cette renonciation soviétique serait une confirmation par l'Allemagne [réunie] et les puissances occidentales de la ligne d'Oder-Neisse comme la frontière définitive et intouchable de l'empire soviétique.

Dans une telle situation, nous aurons gagné la reconnaissance de la frontière de l'Oder-Neisse, ainsi que la frontière commune avec l'Occident. Cependant, la domination russe en Pologne serait formellement sanctionnée et légalisée à l'échelle internationale.

M. Mieroszewski ajoute à ses considérations, une remarque fort juste, disant que les « Polonais en métropole » sont « abêtis » par des « idéologues » du parti et les émigrés par des « idéologues » de l'anti-communisme. Pour considérer objectivement les problèmes, il faut se libérer de ces deux attitudes.

La Pologne d'entre les deux guerres a péché par illusion d'être une grande puissance [conclut M. Mieroszewski]; la Pologne populaire est tombée dans l'autre extrémité et pêche par esprit de satellite. Même la Roumanie est [actuellement] moins satellite que la Pologne.

Ces citations nous semblent intéressantes parce qu'elles reflètent

les tendances politiques inavouées de l'Est européen face aux développements de la querelle sino-soviétique. Toutefois, ces idées se prêtent à quelques remarques polémiques et, d'autre part, l'exposé de la situation réelle en Europe orientale ne semble pas indiquer que la vision « sino-polonaise » de Mieroszewski ait pu être immédiatement réalisable.

Il nous semble utile de rappeler que la menace d'une entente germano-soviétique a été aperçue par Gomulka, déjà en 1956, quand il a parlé, pendant une réunion privée avec quelques journalistes polonais, de la question des relations polono-soviétiques. On a parlé de garanties soviétiques au sujet de la frontière d'Oder-Neisse, reconnue par la République démocratique allemande et par l'U.R.S.S.; Gomulka, en nous regardant droit dans les yeux, martela : « ... et dans le cas d'une alliance devenue *très* étroite entre nos amis soviétiques et nos amis allemands, au cas où l'on changerait d'avis... » Les conclusions sont restées sous-entendues <sup>7</sup>.

En ce qui concerne « l'immobilisation de la meule allemande », il faut souligner que le plan Rapacki tend justement à y aboutir. L'histoire se répète, bien sûr, mais souvent avec des variantes. Aujourd'hui, il y a deux Allemagnes, dont l'une est liée fortement avec l'U.R.S.S., ainsi que tous les partenaires éventuels de la Chine en Europe orientale : la Tchécoslovaquie, la Hongrie, la Pologne, la Roumanie, etc.

Dans les arguments de M. Mieroszewski, il y a également quelques éléments contradictoires. Par exemple : si vraiment l'U.R.S.S. était encline à accepter l'abandon de l'Allemagne de l'Est pour obtenir l'acceptation occidentale de la frontière d'Oder-Neisse, le prix de cette politique serait, d'abord et surtout, la fidélité inconditionnelle de la Pologne face au conflit sino-soviétique <sup>8</sup> : si c'est justement ce prix que les soviétiques voulaient demander à la Pologne, on peut être sûr et

<sup>7</sup> Cité d'après la thèse, soutenue à la Sorbonne, *La presse polonaise et celle des Démocraties populaires*, p. 357.

<sup>8</sup> Rappelons en guise de « toile de fond » politique, en ce qui concerne les relations sino-polono-soviétiques, l'avis du professeur américain Z. Brzezinski, de Columbia University (*Ideology and Power in Soviet Politics*, New York, 1962, p. 161), où il conclut : « Il faudrait que nous réexaminions d'une façon critique notre politique de non-reconnaissance de la ligne Oder-Neisse, dès le moment où *cette politique aide* à rendre impossible pour tout gouvernement polonais l'utilisation de la querelle sino-soviétique pour la consolidation de l'autonomie intérieure et, au lieu de cela, *la force* à reconnaître que l'U.R.S.S. est son protecteur et sa seule source de sécurité nationale. »

formel, la Pologne ne bougerait pas contre l'U.R.S.S. même si la Chine avait relancé la politique des « cent ou même des mille fleurs ».

Il nous semble toutefois que l'U.R.S.S. ne pense pas donner cette garantie aux Polonais et c'est ainsi que l'argument « chinois » est tout de même aperçu à Varsovie et Gomulka tente de l'utiliser, mais assez timidement, il est vrai.

Rappelons ici que la presse polonaise, qui a des grandes traditions pro-chinoises à l'époque des « cent fleurs », tout en développant, dès juillet 1963, des polémiques contre le P.C. de Chine, donne parfois l'impression de vouloir démontrer aux Polonais les tares du camp soviétique. En rappelant aux lecteurs le contenu et le langage stalinien de la presse soviétique et tchécoslovaque, les journaux mettent en relief la modération polonaise.

#### IV. — « TRUCS MALHONNÊTES. »

Prenons comme exemple l'article (*Des trucs malhonnêtes*) de *Polityka* où cet hebdomadaire gomulkiste (120.000 exemplaires de tirage) présente quelques polémiques antichinoises de la *Pravda* et de l'*Izviestia* (Moscou). Ce qui attire tout de suite l'attention du lecteur, c'est l'abondance des adjectifs.

Les remarques chinoises sont « impuissantes » et « détachées » de la vie; dans la campagne antisoviétique de la presse chinoise, on applique « consciemment des méthodes pour fausser les faits et déformer la réalité ». Les rédacteurs chinois « s'occupent à fausser les faits », ils « stupéfient l'esprit des lecteurs chinois, leur infiltrant le venin diffamatoire ». Les « vilains de Pékin se servent de l'arme empoisonnée du mensonge » et... « malhonnêtes sont les intentions des rédacteurs de Jen-Min-Ji-Pao... »

On voit également des griefs sans grande importance :

D'après le journaliste de la *Pravda* « certains journaux chinois ont publié une photo d'une spéculatrice arrêtée en U.R.S.S.; fait signalé par l'*Izviestia*. Aucun quotidien, par contre, n'a publié de photo de Valentine Tierschkova, la première femme-cosmonaute. » D'autre part : « La presse chinoise n'a jamais perdu autant d'énergie et de force pour critiquer les défaillances de la société capitaliste, qu'elle consacre actuellement à calomnier l'Union Soviétique<sup>9</sup>. »

<sup>9</sup> *Polityka* du 14 septembre 1963, p. 7 (les citations sont puisées dans *Pravda* des 9 et 16 août et dans *Izviestia* du 13 août 1963).

Sans aucun doute, des griefs pareils, n'apportent pas de « munitions aux arsenaux du mouvement communiste ». Il reste à savoir si la publication de tels articles n'a pas été faite seulement pour montrer indirectement aux lecteurs les défaillances des deux côtés. Ce qui attire également notre attention, c'est l'exagération dans les citations antichinoises (déjà bien acerbes) des leaders tchécoslovaques. Ainsi par exemple : *Polityka* dans un article très indulgent pour le P.C. de Chine publié (il est vrai, en décembre 1962) la critique suivante du président tchécoslovaque A. Novotny :

Nous ne pouvons être d'accord ni avec les déclarations des traîtres albanais ni avec le soutien qui leur est donné par le Parti communiste de Chine.

Or, dans le texte tchègue (*Rude Pravo* du 9 décembre 1962, p. 2) est employé le mot « predakov » qui signifie : meneurs ou dirigeants avec une nuance péjorative. Dans le texte polonais de *Polityka*, M. Rakowski, traduisant cette expression de M. Novotny, emprunte deux fois le qualificatif « zdrajcy », c'est-à-dire « traîtres », au lieu d'écrire « meneurs ». Ainsi l'expression du président tchécoslovaque paraît encore plus tranchante en comparaison avec la modération polonaise.

Il est bien connu que les démocraties populaires soutiennent, en principe, plusieurs revendications chinoises et regardent favorablement le développement polycentrique du monde communiste qui en découle. La manifestation des intérêts nationaux particuliers, la possibilité d'avoir des opinions différentes et des relations internationales (surtout économiques) plus développées, tout cela est très bien accueilli, et c'est dans cette perspective que les P.C. roumain, hongrois et polonais, se prononcent pour le « Concile » communiste avec quelques réserves, pour ne pas permettre d'écraser ni de chasser les Chinois du camp socialiste<sup>10</sup>. Et ceci arriverait inévitablement si le congrès avait lieu.

<sup>10</sup> Pendant le congrès récent du parti communiste polonais le chef du parti Wladyslaw Gomulka a condamné les thèses chinoises, mais il n'est pas revenu sur les conditions qu'il avait posées en avril 1964, au sujet d'une conférence plénière. Il a dit qu'elle « doit être préparée sans délai, mais qu'elle doit être assemblée s'il y a quelques chances d'aboutir à une conciliation ». Or, actuellement il n'y en a pas (*Trybuna Ludu* du 16 juin 1964).

Le délégué roumain n'a rien dit au sujet de la querelle sino-soviétique sinon que le renforcement de la coopération économique, non seulement entre les États membres du COMECON, mais aussi entre tous les pays communistes, est le moyen de restaurer

Toutefois, les démocraties populaires n'interviennent pas trop brusquement en faveur de Mao-Tsé-Toung. Pourquoi ? Parce que, malgré toute leur sympathie et leur compréhension, les pays d'Europe de l'Est ne veulent ou ne peuvent pas se permettre de se lancer dans l'opposition ouverte contre l'U.R.S.S.

## V. — TCHÉCOSLOVAQUIE.

Tout d'abord la Tchécoslovaquie et l'Allemagne de l'Est n'ont rien à gagner « sur le plan chinois ». La Tchécoslovaquie est profondément liée politiquement, idéologiquement et économiquement avec l'Union soviétique et elle est allée plus loin dans ses critiques à l'égard de Pékin, rompant ses relations commerciales et économiques, ce qui n'a pas eu lieu dans les cas des autres pays de l'Est européen.

Selon un article paru dans le numéro de novembre de *Planovane Hospodarstvi* (Prague), la revue mensuelle de la commission de planification d'État, les échanges entre la Tchécoslovaquie et la République populaire de Chine ont virtuellement cessé.

Ce « changement de structure » du commerce extérieur tchécoslovaque, comme dit la revue, a déséquilibré l'ensemble de l'économie du pays, étant donné que la Chine a fourni, au cours des dernières années, une partie importante de la viande, du riz, des huiles végétales, de l'étain et du mercure utilisés en Tchécoslovaquie.

En 1961, les échanges entre les deux pays sont tombés à 37,5 pour cent du niveau de 1960<sup>11</sup>. En juillet dernier, le comité central a annoncé que le volume des échanges était tombé en 1963 à 16 pour cent du niveau de 1959<sup>12</sup>.

Le récent « dégel » renforce encore ce comportement « khrouchtchevien » antidogmatique, donc antichinois, des dirigeants et des intellectuels tchécoslovaques. Même la filiale de l'agence officielle chinoise Hsinhua à Prague a été fermée. Parlant le 28 mai des activités fractionnaires des représentants chinois, le président Novotny a réfuté les déclarations des Chinois en ce qui concerne les événements

l'unité au sein du mouvement international communiste (*Trybuna Ludu* du 19 juin 1964, p. 6).

<sup>11</sup> Annuaire statistique de la République socialiste de Tchécoslovaquie, 1962, p. 353.

<sup>12</sup> *Rude Pravo*, 20 juillet.

en Tchécoslovaquie. En conclusion il a catégoriquement condamné les menées des dirigeants chinois <sup>13</sup>.

## VI. — L'ALLEMAGNE DE L'EST EST-ELLE TRAHIE ?

La République démocratique allemande est liée avec l'U.R.S.S. surtout à cause de sa faiblesse intérieure et internationale. Quand le P.C. de Chine essayait, après la signature du traité de Moscou, de pousser les dirigeants de la R.D.A. contre Khrouchtchev en l'accusant de « trahir le peuple allemand pour faire sa cour à l'impérialisme américain et collaborer avec lui dans la fraude nucléaire », la réponse est-allemande a été tranchante. La R.D.A. a repoussé l'affirmation des Chinois selon laquelle le traité était contraire aux intérêts de l'Allemagne de l'Est. L'agence officielle « A.D.N. » a constaté le 28 août :

La République démocratique allemande rejette vigoureusement la prétention des dirigeants chinois de parler au nom des autres pays socialistes, y compris la République démocratique allemande, et d'intervenir dans la politique de la République démocratique allemande. En s'efforçant de troubler les liens fraternels entre la République démocratique allemande et l'Union soviétique, le gouvernement de la République populaire chinoise ne fait qu'apporter de l'eau au moulin des forces impérialistes d'Allemagne occidentale. De telles tentatives futiles de semer la méfiance et de troubler les liens fraternels entre États socialistes ne profitent qu'aux facteurs de guerre impérialistes.

Encore le 22 avril 1964 Herman Matern, membre du bureau politique et président de la commission de contrôle du parti (S.E.D.), a déclaré qu'en échange de leur amitié les Chinois avaient demandé à la R.D.A. de rompre avec l'Union soviétique, de quitter le COMECON et de se rapprocher de l'Allemagne occidentale pour séparer celle-ci des U.S.A.

Le gouvernement et le parti ont refusé, parce que « la conséquence finale de la recette des dirigeants chinois serait l'abandon total de la République démocratique allemande », conclut Matern <sup>14</sup>.

<sup>13</sup> *Pravda* de Bratislava, du 29 mai 1964, p. 4; les membres du Présidium du Parti communiste tchécoslovaque, dirigeant le département de politique étrangère au C.C. Buhoslav Lastovicka, a également déclaré qu'il existe une conformité entière des vues entre la Tchécoslovaquie et l'U.R.S.S. (d'après la *Trybuna Ludu* du 18 juin 1964, p. 6-7).

<sup>14</sup> Prononçant un discours à Varsovie, Hermann Matern a souligné encore une fois l'identité des vues soviéto-est-allemandes, soutenu sans condition l'idée d'une réunion plénière des partis communistes (*Trybuna Ludu* du 19 juin 1964, p. 6).

## VII. — ÉCONOMIE ET INDÉPENDANCE.

Quant à la Pologne, ses soucis « allemands » conditionnent, dans une certaine mesure, son comportement à l'égard de la Chine. La Pologne ne peut pas se permettre des écarts trop marqués de la ligne soviétique, justement à cause du problème allemand, de la frontière Oder-Neisse, de la présence des troupes soviétiques sur le territoire nationale<sup>14b18</sup>, et surtout à cause d'une dépendance économique croissante de l'U.R.S.S.

Citons ici l'avis de Gomulka qui, parlant en 1957 aux journalistes, a rappelé que « si les fournitures de coton, de matières premières, de fer et d'autres métaux n'arrivaient pas d'U.R.S.S., les usines polonaises devraient s'arrêter dans trois jours... »

Ajoutons également que le réseau très étendu d'agents, d'influences, d'intérêts et de pressions, garde partout encore la force et le prestige soviétiques bien qu'ils aient diminué depuis la mort de Staline.

C'est ainsi que les liens multiples obligent l'Est européen à prendre en considération surtout et d'abord l'U.R.S.S. avant d'essayer de faire une politique pro-chinoise.

## VIII. — DEUX TENDANCES PRO-CHINOISES.

Cependant, il y a dans les partis communistes est-européens *des courants pro-chinois issus de l'antagonisme vivant antisoviétique*, ayant leurs racines dans l'histoire ancienne et récente, dans les sentiments nationaux et, souvent, dans l'esprit de supériorité des Polonais, des Hongrois ou des Roumains à l'égard des Russes.

Il y a également *des courants pro-chinois issus du comportement stalinien* (antikhrouchtchévien) roumain, polonais, hongrois ou tchèque. Remarquons ici que le *parti communiste roumain* est l'un des plus staliniens jusqu'à aujourd'hui. Il essaye toutefois de jouer l'argument de la fierté nationale roumaine à l'égard des soviétiques ainsi que dans l'économie et dans les relations internationales pour faire oublier son attitude politique stalinienne. On voit ainsi des points communs sino-roumains.

<sup>14b18</sup> Il est vrai que l'intervention armée soviétique dans un des pays de démocraties populaires à cause de son attitude pro-chinoise semble être fort improbable. Cependant il ne faut pas oublier qu'en 1956 les chars d'assaut soviétiques avaient entouré déjà Varsovie et qu'ils sont entrés à Budapest.

Parmi les « chinois » *polonais*, relevons les noms des anciens membres du groupe de Natolin (staliniens en 1956), Mijal (ancien ministre), Lapot (ancien vice-président du Conseil), Mazur (ambassadeur à Prague), Witaszewski (chef du département d'administration au C.C. du parti), Jozwiak (limogé, ancien ministre du contrôle d'État et membre du Bureau politique), Klosiewicz<sup>15</sup> (limogé, ancien chef des syndicats) et d'autres.

Tous ces gens-là ont des relations étroites avec les ambassadeurs de Chine à Prague et à Varsovie.

Ces « chinois » polonais staliniens, sont déçus par la politique (toujours trop « libérale » pour eux) pro-khrouchtchévienne de Gomulka et ils pensent, grâce à l'argument « chinois », rétablir en Pologne et, avec le groupe de Molotov, en U.R.S.S., le régime de la main forte.

A Bucarest, ces tendances sont d'autant plus puissantes, qu'elles s'inspirent à la fois de l'argumentation nationaliste, antisoviétique et de celle du stalinisme dont les dirigeants roumains sont des disciples fervents. (Sur ce dernier point, ils rejoignent les mobiles du comportement albanais.) Ceci explique le fait que ces dirigeants ont poussé assez loin dans l'exploitation de la carte chinoise (la Chine stalinienne est en même temps antisoviétique...). Ainsi, la Roumanie a signé des accords commerciaux à Pékin développant les échanges économiques et culturels. Un seul ambassadeur de l'Europe orientale, celui de la Roumanie, est venu à Tirana; une délégation gouvernementale roumaine est allée à Pékin et puis en Corée du Nord. Plusieurs délégations chinoises sont venues en Roumanie et, en particulier, des spécialistes en pétrole, dont l'ambassadeur de la Chine, Liu-Fang, lui-même ancien ministre adjoint chargé de l'industrie du pétrole.

Néanmoins, n'oublions pas qu'à la fin de 1963, la Roumanie n'a pas envoyé de blé en Chine, mais en U.R.S.S. (400.000 tonnes) et que, dans le *Scînteia*, on peut de temps en temps trouver des expressions permettant de déduire que la Roumanie se désolidarise de certaines prises de position de Pékin.

<sup>15</sup> Mijal, Lapot et Klosiewicz ont publié une brochure clandestine dans laquelle ils attaquaient violemment M. Gomulka. Il n'est pas exclu qu'ils fussent inspirés par les Chinois. Un ami intime de Gomulka, M. Kliszko, pendant les congrès du parti, a révélé l'existence d'une sorte de conspiration organisée par des staliniens non repentis voulant « accommoder le communisme polonais à la sauce chinoise » (*Trybuna Ludu* du 20 juin, p. 3).

Les « anciens », comme Tchervenkov et Yougov en Bulgarie, Siroky et Bacilet en Tchécoslovaquie et Kiss en Hongrie sont généralement favorables aux vents qui soufflent aujourd'hui de l'Extrême-Orient. Toutefois, en ce qui concerne la Hongrie, c'est l'attitude de Janos Kadar qui est décisive, et il veut sans aucun doute empêcher que la rupture entre les deux grands soit consommée. Tout en gardant un langage loyal face à Moscou, Kadar prône la conciliation, presque dans les mêmes termes que Gomulka. Voici un passage de sa déclaration publiée dans l'organe central du P.C. hongrois :

Le C.C. du parti socialiste ouvrier hongrois se déclare catégoriquement pour l'interruption de la discussion publique dans l'intérêt du mouvement ouvrier international, ainsi que pour la cessation [l'abandon] des méthodes inadmissibles de discussion.

Tous les partis-frères ont grandement raison de souligner tout ce qui nous unit, parce que ceci justement est fondamental. Laissons de côté ces questions au sujet desquelles il n'y a pas actuellement de compréhension mutuelle. Pour trancher et terminer la discussion, laissons agir le temps et la pratique quotidienne.

Pourtant, si certains s'entêtent à continuer les polémiques, qu'elles ne soient pas poursuivies dans la presse, devant les yeux de nos ennemis <sup>16</sup>.

Cette attitude, bien qu'elle soit très atténuée depuis, laissant percer chez Kadar une tentative de jeu entre Pékin et Moscou, est certainement issue du comportement nationaliste dans l'Europe orientale et répond bien aux idées gomulkistes. Cette « raison d'État » semble indiquer à maints leaders communistes et non communistes, et notamment catholiques, la justesse (ou même la nécessité) du jeu diplomatique entre la Chine et l'U.R.S.S. pour gagner (ou pour garder) la plus grande liberté de manœuvre. Ces raisons ne sont pas étrangères aux premiers secrétaires des partis communistes en Pologne et en Hongrie, très loin pour autant d'aller jusqu'à une prise de position nettement pro-chinoise. Les raisons idéologiques (attitude antistalinienne en Pologne et en Hongrie) y sont pour quelque chose. N'oublions pas non plus qu'aujourd'hui, les Hongrois savent bien que ce furent les leaders chinois qui poussèrent les soviétiques à une intervention armée en 1956.

Ajoutons que l'antagonisme hongro-roumain joue aussi en faveur du « khrouchtchévisme » de Kadar, bien qu'il soit atténué par son souci

<sup>16</sup> *Nepszabadsag*, 25 déc. 1963.

d'indépendance. En faisant une comparaison entre ces deux mobiles de comportement politique (nationalisme et stalinisme, la droite et la gauche), nous voyons comment les leaders pro et antikhrouchtchéviens, pro et antigomulkistes peuvent se retrouver ensemble parmi les dirigeants sensibles aux arguments de Pékin.

Après la reprise des polémiques sino-soviétiques, quatre groupes se sont dégagés dans les démocraties populaires :

1° ceux qui ont dit oui sans hésiter à la proposition soviétique (conférence générale du mouvement ouvrier) : Tchécoslovaquie, République démocratique allemande et Bulgarie;

2° ceux qui approuvent totalement les thèses soviétiques mais hésitent à en tirer une conclusion : c'est le cas des partis polonais et hongrois. Les Polonais souhaitent la tenue fréquente de rencontres bilatérales ainsi qu'une conférence générale, à condition, pratiquement, qu'un résultat positif soit acquis d'avance;

3° ceux qui veulent maintenir le plus longtemps possible leur neutralité; c'est le cas de la Roumanie qui, tout en condamnant mollement les thèses chinoises, n'a publié les thèses soviétiques qu'en version abrégée. Le P.C. roumain voudrait poursuivre ses efforts en vue de tenter la conciliation entre la Chine et l'U.R.S.S.;

4° seule l'Albanie, stalinienne et intransigeante, est entièrement pro-chinoise, se trouve toujours seule.

Toutefois ces choix sont dans une certaine mesure provisoires et il se peut qu'il y ait bien des hésitations encore dans l'Est européen.

Ces hésitations, chancelléments et jeux politiques, influenceront sans doute les délibérations prochaines à l'intérieur du camp communiste, où Khrouchtchev tentera probablement de mettre les choses au point.

« L'heure du choix est venue », dira-t-il.

« Êtes-vous pour ou contre les sécessionnistes chinois? » demandera-t-il à chacun des pays dits « satellites ».

« Contre, répondront les dirigeants des démocraties populaires (excepté la Roumanie, paraît-il), mais... ne mettons pas encore les points sur les *i*. »

Et c'est pourquoi (entre autres), l'heure de la réalisation des pronostics de Julius Mieroszewski ne nous semble pas encore arrivée.

L'Europe orientale n'est pas prête à une entente avec la Chine contre l'Union soviétique. Mais elle en profitera pour gagner plus d'indépendance, et c'est là le résultat encourageant.

Georges MOND.

# *Maritain on the Knowledge of Nature*

---

The purpose of this essay is to describe in general outline Maritain's treatment of our knowledge of nature. The essay is divided into five parts :

- I. General Background for the Consideration of Maritain on the Knowledge of Nature.
- II. The Hierarchy of Knowledges.
- III. The Scope of the Philosophy of Nature.
- IV. The Sciences of Phenomena.
- V. The Interaction Between the Philosophy of Nature and Empiriological Science.

## I. — GENERAL BACKGROUND FOR THE CONSIDERATION OF MARITAIN ON THE KNOWLEDGE OF NATURE.

### A. Loci.

The main sources for Maritain's treatment of the knowledge of nature are as follows :

*Les Degrés du Savoir*, Desclée de Brouwer (Paris, 1932), chapters II, IV, and V. English translation : *The Degrees of Knowledge*, translated under the supervision of Gerald B. Phelan, Scribners' Sons (New York, 1959). Note : This translation supersedes the former translation by Wall and Adamson.

*Réflexions sur l'Intelligence et sur sa vie propre*, 4th edition, Desclée de Brouwer (Paris, 1938), chapters VI, VII, and Appendices III and IV. No English translation exists.

*La Philosophie de la Nature*, Tequi (Paris, 1935). English translation : *The Philosophy of Nature*, translated by I. C. Byrne, Philosophical Library (New York, 1951).

*Quatre Essais sur l'Esprit dans sa condition charnelle*, nouvelle édit. rev. et augmentée, Alsatia (Paris, 1956), chapter IV and *Appendix*.

A somewhat less developed English counterpart of chapter IV is found in *Scholasticism and Politics*, Macmillan (New York, 1940),

chapter II. The *Appendix in Quatre Essais* is the French publication of a paper of Maritain which first appeared in the *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* (1953) on "Philosophy and the Unity of the Sciences".

Numerous lesser, though still important sources exist, most of which are given in Donald Gallagher's Selected Bibliography accompanying *The Philosophy of Nature*. However, two others may be added here :

*The Range of Reason*, Bles (London, 1953), *passim*.

*Sept Leçons sur l'Être*, Téqui (Paris, 1934), chapter I. A somewhat unsatisfactory English translation exists under the title *A Preface to Metaphysics*, Sheed and Ward (New York, 1948).

#### B. THE PROBLEM AND THE HISTORICAL CONTEXT OF MARITAIN'S WORK.

Maritain himself has explained the special modern problem concerning the knowledge of nature in *The Philosophy of Nature*, chapters I and II. In chapter I, he explains how the ancients and medievals, after an initial hesitation and scepticism with Heraclitus and Plato,<sup>1</sup> sought an analytical philosophical knowledge of the natures of things in the physical universe — a philosophy of nature.<sup>2</sup> This knowledge, through the efforts of Aristotle and the medieval scholastics, grew until it provided an explanation, not only of the general characteristics of the nature of the physical universe, but also of the principles of all the detailed sensible phenomena of things<sup>3</sup> — or at least as many as possible. Beginning with the unshakeable certitudes of the *Physics* of Aristotle concerning the general principles of all motion or change in the physical universe, Aristotle and the scholastics attempted to find equally unshakeable knowledge of all the detailed natures of the physical real with the treatises *On the Heavens* and *On Meteors* and their scholastic commentaries. Where such certitude was found impossible, probable explanations, still ordered toward an understanding of the natures beyond the sensible phenomena and

<sup>1</sup> *The Philosophy of Nature*, pp. 4-7.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 7-31.

<sup>3</sup> This distinction between natures and phenomena is not the Kantian distinction between noumena and phenomena; the phenomena are precisely the appearance of the thing and should not be separated from the thing.

producing the phenomena, were accepted.<sup>4</sup> In the ancient and medieval views then, "the philosophy of nature *absorbed all the natural sciences*".<sup>5</sup>

All this time, the ancients and medievals carefully distinguished the philosophy of nature from metaphysics.<sup>6</sup> We shall see more of this later.

Unfortunately, these early philosophers of nature did not understand the limitations of their philosophical method in the face of the great multiplicity and obscurity of the physical universe. Their detailed explanations of phenomena were often very inadequate to account for what was observed and were not in general suited for *precise* detailed predictions of phenomena. With the intense focusing of interest on the study of the physical world in late medieval and early modern times,<sup>7</sup> the inadequacy of the old philosophical explanations to account for the detail of observed phenomena became more and more obvious. It would have been possible, of course, to revise and extend these detailed "probable" philosophical explanations; indeed, this goes on today more than ever among scholastic philosophers of nature.

But in fact at this moment there were arising the new mathematical sciences of phenomena, much better equipped to deal with the detail of phenomena than was the old philosophy of nature.<sup>8</sup> These mathematical sciences were not an entirely new creation in the history of thought, since even the ancients and medievals spoke of certain limited mathematical knowledges of the physical real "intermediate sciences".<sup>9</sup> But among these earlier thinkers, such intermediate sciences were comparatively restricted in scope and always subordinated as tools of ontological investigations of the natures beyond the phenomena. Now was taking place a great extension of the scope of these sciences, and they were more and more divorced from ontological considerations. One must also add that these sciences succeeded in

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 33-35.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 31-33.

<sup>7</sup> For a detailed study of this development of human thought, see A. C. CROMBIE's *Medieval and Early Modern Science*, New York, Doubleday, 1959.

<sup>8</sup> MARITAIN, *op. cit.*, p. 37.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 37-41.

relating and predicting the details of phenomena where the philosophy of nature failed—but this was a case of a science succeeding in its proper aim while another was failing in what was all along beyond its powers.

At this point took place what Maritain has termed a “tragic misunderstanding”.<sup>10</sup> These mathematical sciences of phenomena were taken to be an alternative philosophy of nature; and therefore the old philosophy of nature was completely rejected, not only in its explanations of *detailed* phenomena but also in its insights into the *general* ontological structure of the physical world.<sup>11</sup>

As Maritain points out in chapter II of *The Philosophy of Nature*, after the genuine philosophy of nature was excluded from modern thought, the modern sciences of phenomena gradually became understood as being *only* sciences of phenomena and not in any way concerned with the nature of the physical universe. Now arose the positivistic conception of science of nature, with repercussions in all other fields as well.<sup>12</sup> In this positivistic conception, scientific knowledge of nature had to be rigorously confined to the domain of observable phenomena—all ontological concerns were excluded. The philosophy of nature, in the traditional sense, was now judged to be an impossible knowledge.<sup>13</sup>

In the latter half of chapter II of *The Philosophy of Nature*, Maritain describes certain anti-positivistic reactions with respect to the knowledge of nature;<sup>14</sup> but we need not consider these here.

After this complex chain of events, what was the legacy of twentieth century Thomist philosophy with respect to the knowledge of nature? In an essay appended to the English translation of *The Philosophy of Nature*, Yves Simon has described some of the attitudes prevalent during the early stages of the Thomist revival.<sup>15</sup> Some felt that the whole of Thomist philosophy had been destroyed, with the possible exception of metaphysics, by the development of the new sciences. Others would not even admit this exception. At best they

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 41-44.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 45-60.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 49-50.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 60-72.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 157-159.

might look for a certain inspiration from Saint Thomas, but no systematic philosophical doctrine.

Others remained confident of the truth of Thomism and looked for "points of agreement between the teaching of Saint Thomas and that of modern sciences".<sup>16</sup> We might add that among these, philosophy (and included in it, the philosophy of nature) was usually regarded as looking for "ultimate causes" while the new sciences were conceived as looking for "proximate causes".

To be brief, both groups tended to regard philosophy and the modern sciences of phenomena as two poles of an essentially homogeneous continuum. Irreducible diversities in modes of knowing were overlooked. The mistake of the positivist in grasping the phenomenal pole of this "continuum" and denying the genuine value of the ontological pole, was repeated in reverse by both groups of Thomists. The Thomist viewed reality from the perspective of the ontological pole and could only ask whether the sciences of phenomena give *ontological* information in conflict with or in harmony with the Thomist philosophy. Thus the inadequacies of earlier days were simply being perpetuated in a more sophisticated way. At present this tendency in Thomist thought is manifested in several schools, where an extremely confident variety of Thomism looks for corroborations and extensions of the Thomist philosophy of nature through the natural sciences considered as ontological in their intrinsic orientation.

Into the midst of this confusion of knowledges of nature came Maritain. As Simon has said :

As a matter of fact, in order to know how far Thomism was affected by modern developments in the positive sciences, a group of preliminary questions had to be investigated. What about the object of philosophy? Has philosophy any distinct object? What about the unity of philosophy? Is philosophy a science or not? One science or several? What is the significance of the distinction between philosophical and positive knowledge? Is it a necessary and everlastingly indispensable distinction, or a merely provisional one? What about the kind of truth that belongs to philosophy? To positive knowledge? Is it the same or not? All these questions have received invaluable elaboration from the critical research whose climax was the publication, in 1932, of *The Degrees of Knowledge*.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>17</sup> *The Philosophy of Nature*, pp. 158-159.

As has already been indicated above, Maritain has published many other discussions of these problems of the knowledge of nature, both before and after *The Degrees of Knowledge*. But the earlier treatments are not as well-developed; and the later treatments add little, except for the fine historical discussions of *The Philosophy of Nature* (and *Science and Wisdom*) and the supplement to the treatment in *The Degrees of Knowledge*, which is found in *Quatre Essais* (especially the second edition) and, to a lesser extent, in the second chapter of *Scholasticism and Politics*. The treatment in chapters II, IV, and V of *The Degrees of Knowledge* remains the best single source for Maritain's doctrine, and we will rely primarily on this source in our explanations.

We shall attempt here merely to outline Maritain's distinctions between, and analyses of, our diverse knowledges of nature (the physical universe). The doctrine of Maritain contains the widest opportunities for future development, but we shall not attempt any such developments here. Our intention is neither critical nor developmental, but merely expository.

## II. — THE HIERARCHY OF KNOWLEDGES.

### A. IN GENERAL.

Before one can properly approach Maritain's doctrine on the knowledges of nature, several prior distinctions must be understood. First, with all Christian philosophers and theologians, Maritain distinguishes between *natural* and *supernatural* knowledge: knowledge possessed by the light of natural reason and knowledge possessed by the light of divine faith. Second, Maritain most sharply contrasts "knowledge by way of knowledge" with "knowledge by way of inclination".<sup>18</sup> This is the distinction between what is ordinarily called "objective knowledge" and knowledge through "affective connaturality".<sup>19</sup> Third, within the sphere of objective knowledge, a distinction must be drawn between *speculative* and *practical* knowledge,

<sup>18</sup> *Existence and the Existent*, chapter III.

<sup>19</sup> One might also note another type of "knowledge" implicitly admitted by Maritain—that is, a knowledge through a "merely lived" connaturality. Of such a kind seems to be his knowledge of the self through "concomitant consciousness", which he speaks of in *Existence and the Existent*, chapter III.

between knowledge sought solely for the sake of knowledge and knowledge sought for the direction of some activity or project other than knowledge itself. This *objective* practical knowledge must also be sharply distinguished from the just mentioned "practical knowledge" arising through affective connaturality. Fourth, within the sphere of speculative knowledge, Maritain, along with the entire Thomist tradition, distinguishes three generic types: metaphysical, mathematical, and natural knowledge. We may now consider this in more detail.

The generic triple division of knowledges according to the "three degrees of abstraction" is found in *The Degrees of Knowledge* on pages 35-46. In order to understand the foundation for this division, we must understand "the fundamental thesis that intelligibility goes with immateriality, so forcibly propounded by St. Thomas Aquinas".<sup>20</sup> But even before that, it is necessary to see that speculative knowledge is always dominated by, specified by, its *object*—that aspect of the reality known which is as such attained in this knowledge. Hence the general division of speculative knowledges will have to be according to the generic division of objects. Now if intelligibility truly "goes with immateriality", being directly proportional to and immediately dependent upon the degree of immateriality, then it will be essential to the object of intellectual speculation to be immaterial; and therefore the division of intellectual speculation according to the degrees of immateriality, of "abstraction from matter", in its object will be most fundamental, most essential.

This doctrine of Maritain's is, of course, classic in the Thomist school. It goes back beyond St. Thomas<sup>21</sup> all the way to Aristotle.<sup>22</sup> However, as has already been noted by many scholars, there has been a definite evolution in this doctrine in the course of time—a process of development and deepening. It is not our purpose here to say much about this development, but one point must be considered—the distinction drawn by Cajetan and John of St. Thomas (although, indeed, already latent in St. Thomas and Aristotle) between *total* and *formal* abstraction.

<sup>20</sup> *The Degrees of Knowledge*, p. 34.

<sup>21</sup> See especially St. THOMAS, *In Bætiū de Trinitate*, qq. 5-6.

<sup>22</sup> See ARISTOTLE'S *Posterior Analytics*, A 28; *Physics*, B 2; *On the Soul*, A 1.

It is imperative to grasp this distinction in order to understand Maritain's division, not only of speculative knowledge in general, but especially of our knowledge of nature. As Maritain notes on pp. 36-37 of *The Degrees of Knowledge* :

Actually, there are two kinds of abstraction. First, there is *abstractio totalis*. Let us call it an abstraction, or an extraction, of the universal whole whereby we get "man" from "Peter" and "Paul", "animal" from "man", etc. [...] This kind of abstraction, whereby the mind rises above simple animal knowledge of the singular perceived by the sense *hic et nunc*, and which in reality begins with more general and undetermined notions, is at the root of all human knowing. It is common to all the sciences. [...] Second, there is a kind of abstraction, *abstractio formalis*, which we may call an abstraction, or extraction, of the intelligible type whereby, from contingent and material data, we separate what belongs to the formal reason, or essence, of an object of knowing. The speculative sciences differ from one another according to the degrees of this *abstractio formalis*, the objects of the higher science being, as it were, a form or regulating type, with respect to the objects of the lower science.

Total abstraction (*abstractio totalis*) then is "common to all the sciences". In fact it is common to all objective intellectual knowledge as such. It is not such abstraction which truly specifies sciences. That is the privilege of formal abstraction (*abstractio formalis*). It is only in formal abstraction that we focus sharply on and penetrate into the very intelligible type itself, into the very actuality of the thing in all its determination.

It is most important to note this abstractive focusing on the very actuality of the thing known, which is the most proper attribute of our scientific knowledge. In order that this focusing take place, there is necessary, first of all, *removal from matter*. And it is according to the three degrees of removal from matter, as we have said, that the distinction of the three degrees of abstraction arises. Here we have the classic distinction between physical, mathematical, and metaphysical knowledge. But as John of St. Thomas<sup>23</sup> and Maritain<sup>24</sup> have pointed out, these are degrees only of *negative immateriality*. Now scientific knowledge is characterized, as just seen, not merely by negative immateriality, but more especially by a *positive immateriality* — the very actuality of the thing known. If matter and potency represent what is left behind (*terminus a quo*) in scientific knowledge,

<sup>23</sup> *Ars Logica*, part II, quest. 27, art. 1.

<sup>24</sup> *The Philosophy of Nature*, chapter III.

form and act represent what is arrived at in such knowledge (*terminus ad quem*). Therefore sciences should be specifically distinguished not merely according to their *terminus a quo*, but according to their *terminus ad quem*. Now with the same *terminus a quo* (the same generic degree of abstraction), there may be more than one *terminus ad quem*. This means that there may be more than one specifically distinct science at the same generic degree of abstraction.

#### B. THE KNOWLEDGE OF NATURE.

It is this latter possibility which is explored and exploited by Maritain in attacking the question of the relationship between the modern natural sciences of phenomena and traditional philosophy. Once the doctrine of the three degrees of abstraction has sharply distinguished metaphysics (at the third degree) from the philosophy of nature (at the first degree),<sup>25</sup> Maritain undertakes to explain how the sciences of phenomena constitute a group of sciences at the first degree, specifically distinct, nevertheless, from the philosophy of nature.

The crucial point in this specific distinction is the understanding of the difference between two types of intellection: *perinoetic* and *dianoetic*.<sup>26</sup> To go back still farther for a beginning, in the words of Maritain,

When we observe a material object which is, so to speak, the meeting place of two knowledges, sensible and intellectual, we are in the presence of a sort of sensible flux stabilized by an idea, or to put it the other way around, an ontological or thinkable core manifested by an ensemble of qualities perceived *hic et nunc*.<sup>27</sup>

Now, for Maritain, this distinction between sensible and intellectual knowledge becomes the foundation for the distinction between *two types of intellectual knowledge*. Certainly, the intellect by its very nature tends beyond the phenomena, or sensible appearances of things, to the physical being which produces these appearances. But this tendency may fructify in either of two ways.

First, it may fructify in *dianoetic* intellection.

By this we mean [...] that mode of intellection in which the intelligible constitutive of the things is objectivized in itself (if not by itself

<sup>25</sup> *The Degrees of Knowledge*, pp. 35-36.

<sup>26</sup> This is to set aside completely the *ananoetic* intellection of metaphysics and the higher supernatural modes of intellection discussed elsewhere by Maritain.

<sup>27</sup> *The Degrees of Knowledge*, p. 147.

at least by a sign which manifests it, by a property in the strict sense of the word). We have chosen the word "dianoetic" [...] in order to designate an intellection which through the sensible attains the nature or essence itself.<sup>28</sup>

Such essences of corporeal things constitute the "connatural object of our power of intellection".<sup>29</sup> This is to say that the intellection connatural to us is dianoetic intellection.

However, "in general, the essence of sensible things remains hidden from us";<sup>30</sup> "this dianoetic intellection is not always granted us and normally stops except in the world of human things, at the more universal notes rather than specific notes".<sup>31</sup>

In the universe of the sensible real, as we have seen, below the level of the Philosophy of Nature we have to be content with a knowledge by signs. And in this case it is not knowledge by signs which manifest essential differences, but by signs which are substitutes for those differences and are known in place of them. This knowledge, to be sure, bears on the essence, grips it from the outside, but as it were blindly, without being able to discern the essence itself or the properties in the ontological sense of this word. This is peripheral or "circumferential" knowledge which may be named *perinoetic*, ...<sup>32</sup>

What are these "signs" which *perinoetic* intellection reaches? They are "purely descriptive signs";<sup>33</sup> they are the very appearances of things to sense — the phenomena. As was pointed out earlier, and as Maritain has said :

There is a perfectly legitimate notion of phenomenon, but it is one that does not *separate* phenomenon from "the thing in itself". Phenomenon is the sensible appearance of the thing that exists for itself.<sup>34</sup>

Keeping in view the distinction between *perinoetic* and *dianoetic* knowledge, as well as the criterion of the distinction of sciences in terms of formal object, Maritain is compelled to mark a sharp distinction between the domain of the modern sciences of phenomena and the domain of traditional philosophy.<sup>35</sup> If we here restrict philosophy to the philosophy of nature, then this distinction is a *specific* distinction at the same *generic* level of abstraction — the level of natural knowledge.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 203, note 1.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 176-177.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>32</sup> *Loc. cit.*

<sup>33</sup> *Loc. cit.*, note 1.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 80, note 2.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 46-47.

We shall briefly describe these two specifically distinct domains in more detail later. But it would be well to attempt to understand more completely the ultimate reasons for the distinction. As we have pointed out above, the nature and the phenomena are not separate things. The nature is precisely what produces the phenomena and is manifested to us through these phenomena. The phenomena exist wholly in dependence on the nature. Why then should there be a science of phenomena specifically distinct from a science of natures?

Let us first say that it is ultimately the weakness of our intellect which demands this.<sup>36</sup> Our intellects, in obscurely grasping the nature of things, do not know these things sufficiently so as to see both the natures and all their phenomena flowing from them and from their complex interaction. Hence, it is necessary to unify the phenomena in terms of a constructed unity of *logical* principles — that is, through the theories of modern natural science. These new sciences of phenomena, in terms of constructed unity, do not eliminate the philosophy of nature; rather, they are a *complement* to that science, as is the philosophy of nature itself with reference to these sciences.<sup>37</sup>

This necessity of sciences of phenomena as complementary to the philosophy of nature, results in the adoption of a new perspective of conceptualization — yielding *perinoetic* knowledge. Historically, once the philosophical dianoetic mode of conception was developed, there was needed two thousand years, with some notable exceptions, adequately to develop the perinoetic mode of conceptualization so as to constitute a fully distinct and intrinsically autonomous science of phenomena.

Note now that the philosophy of nature and the sciences of phenomena are at the same generic level of abstraction. This means that they have the same degree of negative immateriality. But if there is a true distinction between these two, they must differ in positive immateriality. What is this difference? One must say that the object of the philosophy of nature has a higher degree of positive immateriality than does the object of the sciences of phenomena. For, at the level of the philosophy of nature, despite intrinsic reference to the

<sup>36</sup> *The Philosophy of Nature*, chapter II.

<sup>37</sup> *Ibid.*, chapter III.

sensibly apparent world of flux and contingency, the object is itself considered in its formally necessary characteristics. However, in the sciences of phenomena, it is this very flux and contingency evident to sense which is the object. The object of the philosophy of nature is intrinsically and formally more necessary than that of the sciences of phenomena. Now since the root of formal necessity is immateriality, the object of the philosophy of nature is truly more immaterial<sup>38</sup> than that of the sciences of phenomena.

### III. — THE SCOPE OF THE PHILOSOPHY OF NATURE.

It is time now to say a few words about the scope of the philosophy of nature, from the viewpoint of Maritain. We have already indicated above that a genuinely certain philosophical knowledge cannot be achieved in much of the specific and detailed domain of nature. The philosophy of nature achieves a core of certain knowledge concerning the most generic characteristics of the natural world. It proceeds to some more specific certain knowledge, especially in the domain of human reality. But soon it must resort to "likely stories", philosophical hypotheses.

Whence does the philosophy of nature derive its first materials for consideration? It is clear that they cannot simply come from the sciences of phenomena, at least not directly — by reason of the opposition between dianoetic and perinoetic knowledge. Rather, the philosophy of nature must begin, just as any other science, with its own original abstractive intuition — the intuition of mobile being as such. It will be the first task of the philosophy of nature to deepen as much as possible this original abstractive intuition and to discover demonstratively the necessary presuppositions of its contents.

But when the philosophy of nature has moved as far as it can along this road of abstractive intuition and demonstration, what then? Then it must make use of the materials of the sciences of phenomena. But to do so it must first reconceptualize these materials from its own formal perspective<sup>39</sup> — for the interest of the sciences of phenomena

<sup>38</sup> See *The Degrees of Knowledge*, pp. 33-34.

<sup>39</sup> See *The Philosophy of Nature*, chapter III; *The Degrees of Knowledge*, pp. 57-59.

is not in itself in any way philosophical, and consequently its data are not formally philosophical.

#### IV. — THE SCIENCES OF PHENOMENA.

The sciences of phenomena are called by Maritain "empiriological sciences".<sup>40</sup> This name empiriological refers at once to the basis of such sciences only in empirical evidence, in the sensible precisely as sensible,<sup>41</sup> and to the type of explanation employed in such sciences — by logical construction. In all such empiriological sciences, one may distinguish the level of observation from the level of theoretical explanation. Maritain gives many excellent elucidations concerning these distinct levels of thought, especially in *The Degrees of Knowledge*.

Being is always present in these sciences; it is indeed grasped, albeit only obliquely and indirectly.<sup>42</sup> But at no point do these sciences ever directly refer to anything ontological.<sup>43</sup>

It is time now to note the sharp distinction which Maritain draws between "empiriometric" and "empirioschematic" sciences of phenomena. In the words of Maritain :

In this very empiriological category two clearly different types of explanation can be distinguished. The empirical content (in this case the measurable) may receive its form and its rule of explanation from mathematics. Then we have an "empiriometric" type of explanation characteristic of physico-mathematical science. Or, the empirical content (in this case the observable in general) may call for a purely experimental form and rule of explanation. Then we have an "empirioschematic" type of explanation characteristic of the non-mathematical, or at least non-mathematicized, sciences of observation. [...] in both cases the empiriological terminology proper to the sciences of phenomena tends to be established in a more and more perfect independence from the ontological terminology of philosophy.<sup>44</sup>

Concerning "empirioschematic" explanation, Maritain notes :

...we mean that experience itself is not thought or rationalized according to the law of mathematical conceptualization, but according to the experimental schemes themselves discovered by reason in the phenomena.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> *The Degrees of Knowledge*, p. 147.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>43</sup> *Loc. cit.*

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 148-149.

<sup>45</sup> *Ibid.*, note 1.

As examples of empirioschematic science, Maritain cites biology and experimental psychology,<sup>46</sup> although he notes that certain mathematizations have taken place in these sciences. Maritain recognizes the possibility of a physico-chemical analysis of the living body, but he insists on the possibility of a (non-philosophical) biological science containing categories beyond the scope of simple physico-chemical analysis.<sup>47</sup>

Concerning "empiriometric" science, we should also note that, while the object in which it terminates is properly seen on the first level of abstraction (as already said), its explanatory schemes pertain in themselves to the second level of abstraction. Thus we have constituted a science analogous to, though not identical with, the traditional scholastic "intermediate sciences".<sup>48</sup>

#### V. — THE INTERACTION BETWEEN THE PHILOSOPHY OF NATURE AND EMPIRIOLOGICAL SCIENCE.

Above we have seen the sharp distinctions drawn by Maritain between a philosophical and an empiriological approach to the physical world. Unfortunately, Maritain's insistence on certain modes of *interaction* between the two knowledges is often overlooked in discussions of his thought. It is at this point especially that the subtlety of Maritain's views is most apparent. Some scholastics, making a similar distinction between these knowledges, have left the matter at that. For many, in the light of such a distinction, philosophical and empiriological knowledge have nothing whatever to say to each other. But not so for Maritain.

First, while the essential autonomy of the empiriological sciences, as to their object and principles, with respect to philosophical knowledge is insisted upon, nevertheless Maritain in so many words points out, particularly as regards biology and psychology, that there is a *subordination* (in the technical scholastic sense) of such sciences to the philosophy of nature.<sup>49</sup> He points out that the philosophy of nature

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 192-194.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 41-45.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 64-66.

may stimulate certain scientific investigations.<sup>50</sup> Indeed, all the work of the scientist is permeated by a philosophical context and presuppositions.<sup>51</sup>

But on the other hand, the philosophy of nature, while always maintaining its essential independence from the empiriological sciences, must constantly use the materials which these sciences offer, in order to achieve its own proper development.<sup>52</sup> This may well be the subject of another article. But Maritain also points out certain misuses of the materials of the empiriological sciences, which have been very detrimental to philosophy.<sup>53</sup>

Joseph J. SIKORA, S.J.

West Baden College  
West Baden Springs, Indiana

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 350.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 47-50.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 24-26, 50, 59-60, 63-64, 182-184, 187, note 1.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 189-192.

## *To Smoke or Not to Smoke?*

---

Tobacco has been traced to the island of Tobago which is located in the West Indies northeast of Trinidad. From there it was introduced into Portugal and Spain about the middle of the sixteenth century. Jean Nicot, French ambassador at Lisbon, then sent tobacco seeds to Catherine de Médicis, the queen of France. The terms nicotine and *Nicotiana*, the genus of the plant, are derived from his name.

Soon to spread rapidly throughout Europe, first in the form of snuff and later in smoking, the tobacco habit, nonetheless, met stiff resistance. Russia tortured those who used it; Turkey executed them and Switzerland fined and imprisoned them. Sovereign rulers and church leaders opposed the practice. King James I described smoking as "a custom loathsome to the eye, harmful to the brain, hateful to the nose, dangerous to the lungs, and in the black stinking fume thereof, nearest resembling the horrible Stygian smoke of the pit that is bottomless". Pope Urban VIII issued a bull against the use of tobacco; and Pope Innocent IX affixed a seal to a similar document during his short reign of only two months.

### SMOKING IN AMERICA.

When Christopher Columbus landed in Cuba, an Indian chief gave him and his crew cigars to smoke as a friendly gesture. How long the Indians had been smoking is not certain; but it is known that they regarded the cultivation and use of tobacco as a manly pursuit. Gorton Carruth *et al.* revealed a number of other historical facts about the fragrant plant: <sup>1</sup> John Rolfe of Virginia harvested the first successful tobacco crop in 1612, and as a result, tobacco became the staple commodity for the colony and a medium of exchange in place of money.

In 1646, the General Court of Massachusetts enacted a law which made it legal to smoke tobacco only while on a trip five miles outside of any town. This regulation was designed to prevent fires in the

<sup>1</sup> Gorton CARRUTH *et al.*, Editors, *The Encyclopedia of American Facts and Dates*, New York, Crowell, 1962.

communities rather than a moral objection as had been the purpose of earlier control.

The next year, Connecticut passed a curious blue law which restricted "social" smoking. Tobacco could be used once a day, at meals or elsewhere, but "not in company with any other". Behind this law lurked the belief that smoking in a group would pave the way to dissipation.

Dutch settlers in New York consumed large amounts of tobacco. So much so, in fact, that an English chaplain reported (1678) that "the Dutch are obstinate and incessant smokers, whose diet [...] being sallets and brawn and very often pickled buttermilk, require the use of that herb to keep their phlegm from coagulating and curdling".

Not only linked to moral, fire and health questions, tobacco became an economic and political issue in 1758 when the Virginia Assembly added the Two Penny Act which provided regular salaries for the clergy and some public officials in lieu of proportionate shares of the tobacco harvest. With a slight tobacco crop, this act, in effect, cut into the real income of the designated parties since they could not sell tobacco on a demand market. Needless to say, it was an extremely unpopular law.

Several decades passed before social courtesy and safety were connected to smoking. The year was 1789 and this announcement appeared at a play in the Park Theatre, New York City: "The offensive practice to Ladies, and dangerous to the House, of smoking segars during the performance, it is hoped, every gentleman will consent to an absolute prohibition of smoking."

During the Reconstruction Period following the Civil War, cigarettes, which formerly had been confined to Europe, found their way to America. Their manufacture here began a steady climb and by 1900 it reached the four billion mark. Nevertheless, cigars, pipes and chewing tobacco remained as the favorites with the men; for cigarettes, despite the increase, were still considered effete.

In 1890, smoking came to be acceptable for men at social functions. But the tabu against women smoking in male company persisted until well into the twentieth century. Actually, the Sullivan Ordinance

(1908) for New York City prohibited women from smoking in public places.

To say that tobacco production and consumption has increased is to put it mildly. Last year Americans bought about five hundred billion cigarettes, seven billion cigars, seventy-five million pounds of smoking tobacco, sixty-five million pounds of chewing tobacco and thirty-four million pounds of snuff !

Smoking has become so firmly established in the United States that it represents a fixed charge on the expenditures of almost every family. The money spent for tobacco exceeds that for education, religion or health. Sales reported by the tobacco industry for 1962 rose to around seven billion dollars with more than 90% of this revenue from cigarettes. This same year, sixty-five thousand employees and five thousand wholesalers earned their livelihood through tobacco; three billion dollars, in annual taxes, went to federal and state governments; some two-hundred and seven million were paid to advertising media.

These figures clearly show what a tremendous effect tobacco has on the economy of the nation. They also show that tobacco is so widely accepted as to be as much a part of living as the bar of candy or the pack of gum. What effect does tobacco have on the health and welfare of the people ? How does it effect their minds ? What about the personality of the smoker ? The social traits ? Such questions have intrigued researchers for years. Let us review some of the results.

### EFFECTS OF SMOKING.

Physiologists have been long concerned with the influence of tobacco on the nervous system. They recognized that the abuse of tobacco could and sometimes did precipitate physical or mental disorders. They also attributed harmful effects to nicotine and pyridine, which are found in the leaves of the plant and which belong to the strongest poisons. Nicotine is a deadly alkaloid which might be compared to hydrocyanic acid. Pyridine is a heterocyclic compound, first of a series of homologous bases and is so powerful it has been used as a solvent in industry. Different kinds of tobacco contain

different quantities of these substances. Havana cigars have been analyzed to hold as much as two per cent nicotine.

In cold-blooded animals, nicotine produces restlessness, rapid disturbance of consciousness, clonic spasms, loss of reflexes and arrest of respiration leading to death. In warm-blooded animals, a very small dose leads to paralysis and death in a matter of seconds. In man, doses from 0.001 to 0.003 grammes are poisonous, and cause headache, vertigo, somnolency, blurred vision and impaired hearing. Weakness, fainting, labored breathing, cold sensation, vomiting and tremors in the extremities sometimes follow excessive use of tobacco. Among the nervous symptoms are neuralgia and spasms in various nerve tracts. Allorhythmia, angina pectoris may also develop because nicotine influences the autonomic ganglia of the heart. Another serious difficulty is amblyopia — a kind of visual derangement which would make the victim susceptible to accidents if driving an automobile or working around machines.

Despite such harsh indictments, nicotine is not always harmful. Minute doses of it stimulate the brain and nerves to effect mental work favorably. The drug also promotes peristaltic action of the bowels and has been used medically to overcome intestinal obstruction.

Pyridine excites the *medulla oblongata* with violent spasms of the entire body. It also excites the spinal cord and the intra-muscular nerve endings with rapid paralysis. Pyridine may be brought into the body by inhaling tobacco dust in cigar and cigarette manufacturing; by smoking or by taking snuff. Miscible in water, pyridine is absorbed from the aqueous smoke of tobacco and is mixed with the saliva and the inhaled air by the smoker.

All of these and other morbid phenomena which have been related to the abuse of tobacco appear earlier if the proportion of nicotine is greater. Yet with all of the dangers, it is striking how soon the human body becomes accustomed or establishes a certain amount of tolerance to the use of tobacco. For those unable to develop a tolerance, prognosis is favorable if they no longer ingest the poison; that is, if they quit smoking. Many have done just that especially in recent years when studies have sought to correlate smoking to lung cancer.

## RESEARCH DESIGNS.

Psychologists have been among the early scientists to gather data about smoking. Does smoking influence motor responses? Arithmetical reasoning? Learning? Does smoking help smokers to be more relaxed, more sociable, more stable? Does it reduce their hunger or oral needs? Does the feel of the cigar, the pipe or the cigarette, the sight and aroma of the smoke, the social charm have much to do with adjustment? Such are some of the questions and what follows are illustrations of experimental and clinical designs which sought the answers.

Clark Hull, of Yale University, conducted one of the first objective studies of the effects of pipe smoking.<sup>2</sup> He devised a control pipe which was identical with a tobacco pipe except that it was electrically heated and held no tobacco. Subjects in the project were blindfolded for the smoking sessions and they did not know that on certain days they drew on the experimental pipe which contained only warm moist air. To complete the illusion and to provide the necessary tobacco odor, the researcher smoked a pipe. Moreover, he scraped and cleaned the pipe within the hearing range of each subject; and when the blindfold was removed, the subject saw a pipe bowl of burned out ashes.

Nine nonsmokers and ten habitual smokers took part in this project. One nonsmoker had to be dropped because he saw the control pipe. Habitual smokers were not allowed to smoke for three hours prior to the controlled periods. Each smoker was then permitted three puffs every twenty seconds for twenty-five minutes and various measurements were taken at intervals before and after the smoking. In summary, the study concluded:

That the habitual smokers were more unsteady in placing a stylus into a small hole. That nonsmokers were slower in making serial additions. Their scores fell an average of three per cent when smoking, while the habitual smokers increased theirs by five per cent. Both groups showed no significant change in rate of learning when they were required to memorize one-syllable nonsense names associated to geometrical figures.

<sup>2</sup> Clark L. HULL, "The Influence of Tobacco Smoking on Mental and Motor Efficiency", in *Psychological Monograph*, 33 (1924), p. 150.

This investigation by Hull is mentioned here not so much because it is especially pertinent but more as a comparison with subsequent studies. Aside from the above-results, Hull discovered little of practical value. Like many experimentalists, he seemed to be absorbed in designing a clever apparatus which would be, more or less, foolproof. Then, too, how can such a project with such a small sample of subjects recommend anything but further research? To the unscientific mind, the entire approach appears to be a farce. No wonder, those readers who are not oriented toward the systematic methods of science think of these experiments as games played, not by mature men but, by college boys!

Fortunately, other research projects with man, not laboratory apparatus, as the center of the investigation have been published. Herein are included clinical and social experimental designs which have made a direct contribution to better understand the varied problems of smoking.

Raymond Pearl reviewed the family records of 6,813 Caucasian men.<sup>3</sup> He divided them into groups of heavy smokers, light smokers and nonsmokers, and then prepared tables for the groups with an age range of 30 to 100 years. Pearl found that the amount of smoking was correlated statistically with a decrease in life span and that the degree of this increase became greater as the amount of smoking increased. Though factors other than smoking had something to do with the shorter life-span, one cannot ignore the obvious evidence against heavy smoking.

### PSYCHOLOGY OF SMOKING.

Charles McArthur, Ellen Waldron and John Dickinson tried to answer three basic questions in a project which was part of a research program of the Harvard University Health Service:<sup>4</sup> Who doesn't smoke? Who smokes heavily? Who can stop smoking?

To the first question, the authors reported that nonsmokers seem to have been oriented by the mores of a particular American sub-

<sup>3</sup> Raymond PEARL, "The Search for Longevity", in *Scientific Monthly*, May, 1938.

<sup>4</sup> Charles McARTHUR *et al.*, "The Psychology of Smoking", in *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 56 (1958), p. 267.

culture. They are often of lower-middle-class origin and upwardly mobile. They may introject the pietistic standards, that is, the "worldly asceticism" that has stemmed from old Protestant ethic. They are likely to be more pious than their parents. They appear to react to smoking as they do to drinking — alcohol or even coffee — that these are faintly disreputable or "small vices" to which the flesh is heir. They are, in the words of David Riesman, more "inner-directed" and less likely to accept the pressures of mass media.<sup>5</sup> They prefer "nights at home" to "nights away from home". They belong to few organizations in contrast to those smokers who identify with many. Just what underlies this web of correlations is not clear, but existing theory about the ethos of the Old Middle Class or about the American core culture seems relevant. The standards nonsmokers have introjected furnish sufficiently "strong counteranxiety" to prevent their sharing the orientation toward smoking that is so common to the rest of American society both below and above them.

To the second question, the authors said that heavy smokers started to smoke mainly because of their social environment; but that their reactions to smoking, once they started, seemed to depend on whether the newly acquired habit gratified personal needs. For some, smoking becomes a compulsive activity. These individuals may be emotionally constricted types for whom the smoking is a "flight into behavior", to minimize anxiety, reduce tension and conserve emotional resources. For others, smoking is another impulsive activity to channel excess energy and restlessness.

To the third question, the authors noted that the ability to stop smoking is grossly related to the amount of tobacco one has consumed thus far. Personal variables are also relevant factors. The meaningfulness of oral gratification received as an infant should not be overlooked. But social variables that functioned in starting to smoke have little effect on ability to quit.

Mortimer Ostow emphasized psychological variables when he pointed out that smoking is an innocuous autoerotic activity, like nail biting, nose picking and compulsive reading, playing or working.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> David RIESMAN, *The Lonely Crowd*, New Haven, Yale University Press, 1950.

<sup>6</sup> Mortimer OSTOW, *Drugs in Psychoanalysis and Psychotherapy*, New York, Basic Books, 1962.

Turning away from an anxiety evoking situation is an object-abandoning defense, a favorite mechanism of heavy smokers. While some use smoking as a form of oral addiction, many more may use it as an auxiliary discharge maneuver, in which, they drain off both interest and energy from the principal object of attention.

If it is a task which requires psychic effort, smoking drains off accumulating energies which are distracting. If the principal activity is an object relation of a certain kind, smoking helps to attenuate it by absorbing some of the libido autoerotically. For instance, a young man becomes anxious in a heterosexual contact; he moves away from the girl and lights a cigarette. A young lady, who has isolated herself in a hysterical way from social and sexual relations, ignores this isolation by chain smoking or compulsive reading or continuous talking on the telephone. All of these attenuating activities are quite normal in daily living until they are exaggerated or pinpointed temporally.

#### PERSONALITY AND SMOKING.

C. C. Seltzer related smoking habits to a *masculine component*, which was defined as "the element of masculinity indicated by external morphologic features".<sup>7</sup> Based on body build, this classification has been called *gynandromorphy*, the coexistence in one individual of both male and female characteristics. The smoking habits of 247 college graduates were examined and then compared to the masculine variable.

This masculine component stood out less in the smokers, particularly in the heavy smokers. From this observation, the inference was made that smoking may be a reflection of certain personality traits which are associated in some way to a specified type of individual. Heavy smokers were found to possess a lower degree of physical fitness, display a more sensitive affect and manifest a greater lability of autonomic nervous function. In the words of Seltzer, "They are apt to be less well integrated and more ideational, creative and intuitive..." As students, they most often selected arts, letters and philosophy for their major subject areas.

Lest more be read into these statements than intended, it must be said that this study and any which followed could not reveal a clear-

<sup>7</sup> C. C. SELTZER, "Masculinity and Smoking", in *Science*, 130 (1959), p. 1706.

cut personality for the smoker. No single variable has been present in one group and absent in the other. Multiple factors seem to be at work.

R. A. Fisher rejected the hypotheses that a causal relationship existed between smoking and lung cancer.<sup>8</sup> He based his criticism on the fact that an alternative and equally plausible theory had not been disproved. He suggested that a common cause supplied the explanation; that both rate of smoking and proneness to lung cancer may be due to a third variable underlying both: "The obvious common cause to think of it is the genotype." He also suspected that innate personality features partially determined smoking habits; that is, certain personality types prefer the pipe while others choose the cigarette.

H. J. Eysenck and colleagues undertook a large scale project to test Fisher's general theory.<sup>9</sup> They advanced three main hypotheses in these words:

First hypothesis: The more extroverted person smokes more cigarettes. This hypothesis is derived from the concept that the extrovert concentrates on objects in the *outer world*, in contrast to the introvert who tends to be absorbed with his own thought processes or *inner world*. According to this hypothesis, the extrovert may be expected to be a heavy consumer not only of cigarettes but also of alcohol, sweets and other pleasure-giving objects in the external environment.

Second hypothesis: The more neurotic or unstable person also smokes heavily, because smoking, like other motor and sensory habits, reduces the strength of an aroused emotion. For this type of person, cigarettes become a solace and might almost be regarded as a medicine.

Third hypothesis: The more rigid and puritanical person would less likely smoke. This was deduced from the observation that smoking, as indeed all pleasurable activities, tend to be considered "slightly sinful" and hence shunned.

A reliable and valid personality questionnaire was given to six groups of men with 400 in each group allocated as light smokers, medium smokers, heavy smokers, pipe smokers, ex-smokers and non-

<sup>8</sup> R. A. FISHER, *Smoking—The Cancer Controversy*, Edinburg, Oliver and Boyd, 1959.

<sup>9</sup> H. J. EYSENCK *et al*, "Smoking and Personality", in *British Medical Journal*, 1 (1960), p. 1456.

smokers. Analysis of the results "confirmed" the first hypothesis that extroverts are heavier smokers than introverts, did not support the second hypothesis that smokers are more neurotic than nonsmokers and weakly advanced the third hypothesis that nonsmokers are more rigid than those who indulge. Pipe smokers were found to be quite introverted even more so than nonsmokers. And perhaps due to their personality may be less prone to lung cancer.

In conclusion, the authors claimed that genotypic personality differences are related to smoking habits. They failed to prove that smoking does not cause lung cancer, but they suggested that smoking and cancer may be causally related to certain genotypic factors. To soundly establish this view, however, another research would have to show that a large group of nonsmokers were markedly extroverted and still suffer the same incidence of lung cancer as a control group of smokers. Otherwise, one might compare bull fighters with chess players and find that they too had different personalities, probably genetically determined and that the death rate of bull fighters could be reduced if they stopped fighting.

Joseph D. Matarazzo and George Saslow, of the University of Oregon, reviewed 44 studies which had compared smokers and nonsmokers on a number of variables.<sup>10</sup> The authors reported that differences existed between the two groups. Variables such as age, sex, smoking habits of parents, high consumption of coffee or alcohol were some of the factors linked to smokers. Variables such as race, socioeconomic status, education and intelligence quotient did not differentiate between smokers and nonsmokers.

#### SUMMARY AND CONCLUSIONS.

This paper condenses in relatively few pages the ancestry, the birth and the growth of the smoking habit. It points out that the early tobacco users were tortured in Russia, executed in Turkey, fined and imprisoned in Switzerland. It cites government and church opposition to smoking. It discusses economic, moral and social factors in Colonial America.

<sup>10</sup> Joseph D. MATARAZZO and George SASLOW, "Psychological and Related Characteristics of Smokers and Nonsmokers", in *Psychological Bulletin*, 57 (1960), p. 493.

It shows that tobacco has become so firmly established in this nation; that almost one third of the population smoke; that Americans spend more for tobacco than for education, religion or health; that tobacco is as much a part of living as the bar of candy or the pack of gum; that tobacco sales rose to seven billion dollars with 90% of this revenue from cigarettes !

It mentions the probable effects of smoking on the nervous system and on mental health. It explains the design research has taken to study the tobacco question in recent times. It reviews the psychology of smoking and the personality of smokers. It offers few solutions but it predicts that even greater interest will further expand the circle of trying to better understand this very common form of human behavior — smoking.

Thomas F. GRAHAM.

# Bibliographie

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

RALPH GORMAN, passioniste. — *Les Dernières Heures de Jésus*. Traduit par René VIRRION. Mulhouse, Éditions Salvator, 1963. 19 cm., 259 p.

Voici une étude fort intéressante et qui revêt un double caractère historique et psychologique. Elle tend à mettre à la portée de tous : prêtres, religieux et fidèles, les richesses contenues dans le récit évangélique des événements — les plus dramatiques de l'histoire — qui se sont déroulés depuis la Dernière Cène jusqu'à la mise au tombeau. L'auteur suit Jésus pas à pas, précisant les faits et s'aidant, au besoin, pour leur interprétation, de renseignements puisés chez les historiens du début de l'ère chrétienne ou fournis par les découvertes archéologiques. Dans un esprit apostolique des plus authentiques il scrute l'état d'esprit des divers personnages qui prirent une part plus ou moins active aux scènes rapportées. Abondantes sont les suggestions et les leçons morales que le père Gorman dégage de cette analyse très circonstanciée. Féconde en élans de vie spirituelle sera la méditation de ses réflexions sur le sens de l'agonie, l'attitude en face du sacrifice, la portée des paroles du Christ en croix, la chute et le relèvement de Pierre...

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

EDMOND JOLY. — *Théotokos. La Mère de Dieu dans la Pensée, l'Art et la Vie*. Blois, Éditions Notre-Dame-de-la-Trinité, 1963. 21 cm., 222 p.

Cet émouvant hommage à la Sainte Vierge, qui parut d'abord en 1946, une dizaine d'années après la mort de son auteur, est maintenant réédité, dans la collection « Les Amis de saint François », avec une bien belle préface de Louis Chaigne.

Dans un style d'une noblesse sinon d'une emphase qui n'est plus de notre temps, il décrit la place et le mystère de Marie dans la religion chrétienne, d'abord dans sa liturgie, puis dans l'art et l'iconographie, et enfin dans la littérature, à partir des saintes Lettres, en passant par les mystiques et les théologiens, jusqu'aux écrivains profanes d'avant 1937, dont il cite un certain nombre de poèmes en l'honneur de Marie.

Illuminé d'un profond esprit de foi et orné de quatre illustrations hors-texte, cet ouvrage contribuera, à sa manière, à réaliser la prophétie : « Toutes les générations me diront bienheureuse. » Même si des esprits chagrins voulaient trouver à redire au style un peu compliqué et recherché de M. Joly, il est heureux que ce beau livre soit remis sur le marché, pour le plus grand bénéfice de notre piété mariale.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

ILDEBRANDO. — *L'Idéal de l'Unité dans l'Église. Projet pour la conversion du monde.* Traduit de l'italien et adapté par Ed. ROLAND. Tournai, Desclée, 1963. 21 cm., 153 p.

Avouons-nous d'abord le malaise éprouvé à prendre contact avec un auteur qui ne dit rien pour s'identifier ? Le fait qu'on se réclame des approbations données aux deux éditions italiennes par quelques prélats de haut rang ne suffit pas à le dissiper complètement. Mais de quoi s'agit-il ? D'un livre « qui voudrait être l'exposé de l'idéal de Jésus » et qui a pour thème « l'unification de l'individu avec le Christ ». Plusieurs chapitres sur les aspects doctrinaux et pratiques de l'unité du corps mystique aboutissent à des propositions concrètes : la formation dans chaque commune de « centres d'unité », à la fois centres de réunion, de formation, de vie, de recrutement et d'action. Ces centres seraient ensuite coordonnés grâce à des centres diocésains et à un centre international. Le projet est généreux, mais l'auteur a sans doute eu raison d'écrire dans sa préface : « Les uns trouveront peut-être ce projet trop théorique alors que d'autres l'estimeront trop pratique. » A moins qu'on ne le trouve ni assez théorique — entendons doctrinalement fondé, — ni assez pratique — c'est-à-dire en rapport étroit avec les structures essentielles de l'Église.

Ce n'est pas que l'on ne sente à certaines pages un souffle prenant, comme lorsqu'on invite à ouvrir largement son cœur aux autres ou à embrasser la pauvreté et la simplicité évangéliques. Cet appel est cependant présenté dans une langue d'une autre époque. Plus grave, la spiritualité qui s'en dégage est trop peu marquée par les grands courants qui traversent l'Église, notamment le mouvement liturgique. Les projets suggérés, dont nous ne voulons pas nier qu'ils soient partiellement applicables en certains milieux, sont appuyés sur une ecclésiologie assez hésitante. Des formules sont très contestables et le moins qu'on puisse dire est que l'auteur ne pêche pas par excès d'optimisme dans ses jugements sur la vie des chrétiens et les réalités de ce monde. Il a le mérite de rappeler des vérités dures à entendre et de témoigner d'un zèle profond pour le Royaume de Dieu, mais nous croyons son exposé trop peu accordé au meilleur des aspirations de notre époque pour qu'il ait beaucoup de chances d'être écouté.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

\* \* \*

JEAN GUITTON — *L'Église et les Laïcs.* Paris, Desclée De Brouwer, [s.d.], 20 cm., 198 p.

Une déception attend le lecteur qui espérerait trouver dans ce livre une grande synthèse de Jean Guitton sur l'Église et les laïcs. L'ouvrage, qui porte plutôt sur la pensée de Newman au sujet du laïcat, est divisé en trois parties : idées, textes, perspectives.

La première partie est constituée par trois chapitres de réflexions sur Newman, et sur les laïcs et l'arianisme d'après Newman.

La deuxième section (p. 65-131) est une reproduction de deux textes de Newman : un article sur la consultation des laïcs tiré de la revue *The Rambler*, et une note empruntée au livre sur les ariens.

La dernière partie, qui couvre une cinquantaine de pages, comprend deux chapitres : l'un est intitulé *Laïc, prêtre, prophète* et réunit d'anciens articulets de Guitton ; l'autre a pour titre *Derniers aperçus* et s'inspire du concile actuel.

Un appendice de 13 pages : *Clercs et laïcs dans l'Église naissante*, transcrit une étude publiée en 1926.

Il ne faudrait pas que le manque d'unité ou la perspective limitée de cet ouvrage en fassent mépriser la substance.

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

JEAN VIEUJEAN. — *Amour, Souffrance, Providence*. Tournai, Casterman, 1964. 20 cm., 118 p.

Si l'homme moderne se targue des réussites prodigieuses de la science et de la technique, il doit cependant reconnaître qu'il n'a guère percé le mystère de la souffrance. C'est là une énigme qui le trouble et à laquelle il n'a pas trouvé de réponse rationnelle satisfaisante. D'ailleurs, il n'a pas su chercher. Il se refuse à prendre envers la compagne implacable de son existence l'attitude qui lui donnerait un sens. Face à cette constatation, l'auteur rappelle l'actualité du problème, passe en revue les systèmes élaborés, sans recours à la Révélation, pour expliquer l'origine et le prix de la souffrance, et montre que seule une conception correcte de la bonté de Dieu et de sa providence peut projeter la lumière sur cette grave et angoissante réalité. De son livre se dégagent de salutaires leçons. Dans le climat de rédemption et de charité chrétienne qui est le nôtre, nul ne saurait rester indifférent à la misère tant physique que morale du prochain. Il n'y a d'ailleurs pire illusion que la recherche sur terre d'un bonheur auquel l'épreuve serait totalement étrangère. Bien plus, chacun peut, en acceptant la souffrance concrète, lui donner une valeur de vie.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

P. JOUNEL. — *Les Rites de la Messe. Ritus servandus in celebratione Missae*. Traductions de A.-M. ROGUET, Centre de Pastorale liturgique. Paris-Rome-Tournai-New York [1963]. Desclée, 154 p.

En attendant la réforme de toute la liturgie, il est nécessaire d'accepter la transition, d'intégrer loyalement les changements provisoires à la prière de l'Église. Il faut éviter par-dessus tout, durant cette période de flottement, les innovations personnelles, qui seront toujours au détriment de l'efficacité pastorale et de la fidélité à l'Église. Ce petit ouvrage devrait se trouver entre les mains de tous les pasteurs. Il donne le texte, la traduction et des commentaires sûrs du *ritus servandus*, en tenant compte de toutes les modifications apportées par l'autorité compétente depuis les débuts de l'actuelle réforme de la liturgie. Un guide indispensable, un ouvrage de consultation constante.

Germain HUDON, o.m.i.

\* \* \*

P. JOUNEL et A.-M. ROGUET. — *Bénédiction d'une Église selon le Pontifical Romain*. Tournai, Desclée, 1963. 16,5 cm., 48 p.

Préparée par le Centre de Pastorale liturgique, cette brochure se présente dans une disposition typographique très claire. Elle contient le formulaire pour la

bénédition d'une église et, en appendice, quelques chants populaires. La traduction française des prières, mise en regard du texte latin, s'accompagne de brèves annotations sur l'ordre et le sens des rites, et de monitions spécialement rédigées à l'usage des commentateurs.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

A. RONCALLI. — *Baronius*. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1963. 77 p.

Ce petit livre est la traduction d'une conférence bien documentée, donnée le 4 décembre 1907, par le futur pape Jean XXIII, à l'occasion du troisième centenaire de la mort de Baronius. Bibliothécaire au vatican, le cardinal Baronius est resté célèbre par la publication de ses *Annales* (12 vol. in folio), source toujours importante pour la connaissance des 12 premiers siècles de l'histoire de l'Église. Dans cette conférence, le professeur Roncalli ne s'est pas limité à suivre les grandes étapes de la vie de Baronius; il a également fait ressortir sa passion pour la vérité, son dévouement à l'Église et sa sainteté personnelle.

R. BOUDENS, o.m.i.

\* \* \*

ANDRÉ LAZZARINI. — *Paul VI. Sa vie, sa personnalité*. Traduit par l'abbé René VERRION. Mulhouse, Salvator, 1963. 19 cm., 155 p.

Le respect de chacun pour la personne du vicaire du Christ trouve un premier appui dans le témoignage de suprême confiance que comporte sa désignation par le conclave. Cette vénération, cependant, ne pourra que gagner à l'examen des faits et gestes où se sont révélées les qualités et vertus de celui dont relèvera désormais la direction de l'Église. L'auteur de la présente biographie a connu Paul VI depuis son entrée au service à Rome. C'est avec compétence et en s'appuyant sur force documents qu'il retrace les origines familiales du pape, ses ascendants au double point de vue social et politique, ses diverses fonctions, son activité comme pro-secrétaire ou en tant que pasteur, son influence discrète en plusieurs domaines, et les événements du début de son pontificat. De cet exposé ressort une personnalité attachante, digne de la plus entière confiance et de l'amour de tous ceux — catholiques, chrétiens ou autres — qu'anime un désir sincère de faire triompher le bien et la vérité.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

L. M. ROSSETTI, o.m.i. — *Pratica di caratteriologia religiosa*. Torino, Libreria Editrice Cristiana, 1963. 21 x 15 cm., 210 p.

Les études théorico-pratiques concernant la caractériologie de Le Senne, s'enrichissent d'un nouveau et précieux ouvrage dû à la compétence et à la longue expérience du père Rossetti.

L'apport de cet ouvrage consiste à avoir mis en relation la caractériologie de Le Senne avec quelques aspects de la personnalité du candidat au sacerdoce ou à la vie religieuse, et à avoir fourni aux éducateurs des indications claires pour une action éducatrice.

Après avoir exposé, dans la première partie du travail, les données fondamentales de la caractériologie de Le Senne, l'auteur passe ensuite à la description plutôt analytique de chacun des huit types suivant un schéma précis, dicté par sa préoccupation de clarté.

Les considérations s'élaborent sur deux plans : l'humain et le surnaturel. Sur le plan humain l'auteur fait une description soignée des notes psychologiques propres à chaque « type » et suggère ce que doit être le comportement correspondant de l'éducateur, de façon à ce que celui-ci puisse aider le sujet à développer les qualités et la valeur dominante de son caractère. L'auteur indique ensuite quelles dispositions, relatives à l'ordre surnaturel, l'on rencontre généralement dans le type examiné et comment on doit lui présenter les divers aspects du christianisme de manière à ce qu'ils apparaissent plus conformes à ses dispositions. Suit une étude analytique sur les divers aspects de la vie religieuse, tels que l'apostolat, la direction spirituelle, la piété, la pauvreté, la chasteté, l'obéissance, la vie de communauté, etc. Une intéressante étude sur la psychologie masculine et féminine vient en appendice.

Le travail du père Rossetti paraît très utile non seulement à ceux qui s'occupent de direction spirituelle, mais aussi à tous les éducateurs. Tous ceux qui désirent trouver un instrument utile et facilement accessible qui ne s'arrête pas à la connaissance du sujet, mais fait aussi des suggestions d'ordre éducatif, peuvent avoir recours à cet ouvrage dont la valeur pratique a été reconnue comme le démontre le succès libraire qu'il a obtenu (deux éditions sont parues en trois ans ainsi qu'une traduction espagnole).

P. Sante BISIGNANO, o.m.i.

\* \* \*

*Educare, Sommario di Scienze dell'Educazione a cura di Pietro Braido. I. Pedagogia e Didattica. II. Psicologia. Zürich, Pas-Verlag, 1962. 24×17 cm., 584 - 506 p.*

C'est avec ces deux ouvrages que l'Institut supérieur de Pédagogie de l'Athénée pontifical des Salésiens à Rome (via Marsala, 42) vient de commencer une riche série de publications concernant les diverses sciences de l'éducation.

Les savants professeurs de l'Institut, formés dans les meilleures universités d'Europe et d'Amérique, collaborent à ces écrits.

Ces deux premiers volumes constituent une *Somme de Sciences pédagogiques*. Leur but est « d'offrir un guide aux écoles où l'on donne, d'une façon systématique, des cours solides de pédagogie, de psychologie et sciences connexes, et de présenter un vaste ensemble de problèmes avec des solutions correspondantes, de façon à orienter les éducateurs ».

En guise d'introduction le premier volume analyse d'abord le concept du « fait éducatif » et présente ensuite un cadre épistémologique exact dans lequel prennent place les diverses sciences de l'éducation. Suit une brève synthèse d'histoire de la pédagogie : Éléments de la philosophie de l'éducation (vision théorique réalistico-classique), méthodologie pédagogique (aspects systématique, évolutif, institutionnel, typologique, etc.), méthodologie didactique (orientation et expériences de la didactique moderne; principes généraux de méthodologie didactique), et enfin quelques détails relatifs à la législation et à l'organisation scolaire en Italie jusqu'en 1962.

Le second volume comprend les principaux traités de psychologie en rapport avec le problème éducatif : à savoir, les traités de psychologie générale, de psychologie génétique et différentielle, précédés d'un tableau des techniques modernes de recherches dans le secteur de la psycho-pédagogie et de la psycho-didactique.

Il n'est pas facile de bien faire ressortir toutes les richesses que recèlent ces travaux, fort augmentés dans cette troisième édition. Ils s'imposent par la solidité des exposés, et, nous tenons à le signaler, par les principes théoriques qui l'inspirent. Le lecteur pourra y trouver de profonds et nombreux sujets de réflexion qui l'aideront à se faire une idée ordonnée et précise, sur une base scientifique sûre, de la problématique de l'éducation; il pourra en outre continuer des études personnelles plus fouillées en se servant des indications bibliographiques choisies et présentées dans ce but.

Ces volumes peuvent servir comme manuel de classe, même si leur lecture n'est pas toujours facile; comme base pour une première initiation scientifique; comme préparation requise pour comprendre la série d'études relatives à l'éducation morale et religieuse que les auteurs se proposent de présenter ensuite aux éducateurs les plus profonds. Les ouvrages qui suivront, en effet, traiteront de la théologie de l'éducation, de la psychologie et de la sociologie religieuse, de la psychologie sociale, de la méthodologie catéchétique, etc.

Tous les éducateurs, surtout s'ils sont chrétiens, pourront trouver dans ces volumes de riches matériaux, capables de nourrir et d'illuminer leur activité pédagogique.

P. Sante BISIGNANO, o.m.i.

\* \* \*

J. CASTONGUAY, o.p. — *Psychologie de la Mémoire*. Montréal, Les Éditions du Lévrier, 1963. 23 cm., 262 p.

Cette importante étude contient en fait deux grandes parties : 1° l'histoire de la psychologie de la mémoire jusqu'à saint Thomas; 2° la définition et l'activité de la mémoire sensible chez saint Thomas. Cette dernière partie nous semble la mieux réussie. Cependant, l'auteur ne connaît pas l'ouvrage de E. Peillaube, *Les Images. Essai sur la mémoire et l'imagination*, Paris, 1910. La première partie est une enquête historique qui embrasse un vaste domaine, de Platon à saint Thomas; mais ce domaine elle le parcourt à grands pas : ce sont des notes qui ont seulement l'intérêt d'un bon résumé, sans prétention à l'histoire, ni même à l'érudition. Remarquons que le *De anima* publié par J. T. Muekle dans le *Mediaeval Studies* de Toronto est certainement de Gundissalinus selon le témoignage du ms. *Valencia Catedral* 86, f. 315<sup>v</sup> : « Explicit commentum compositum a Gundisalino archidiacono Tholeti. »

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

ERNEST HUANT. — *Naître ou ne pas naître?* Paris, Bloud et Gay, 1963. 19,5 cm., 118 p.

Le docteur Huant, dont les nombreux ouvrages de philosophie scientifique manifestent un bel équilibre entre la science et la foi, s'applique à « démythifier » la propagande anticonceptionnelle, qui s'affiche avec une audace croissante et qui

se sert de certains mythes pour tâcher de se justifier. Sous des voiles différents d'hypocrisie, le mythe fondamental est toujours le « droit » à la jouissance sans risque; le « risque » étant l'édification d'une nouvelle personne humaine. Pour satisfaire un égoïsme à deux, on barre la route à la procréation, mais on réclame, comme un droit, l'érotisme et le plaisir sexuel. On sépare volontairement la jouissance d'un acte et les conséquences naturelles possibles de cet acte. On fait d'un moyen une fin, et on veut le plaisir sans les responsabilités. On ergote sur les fins de l'acte conjugal. On prétend que l'amour ne saurait être libre, s'il est soumis aux « contraintes » de la morale. On ose même dire qu'il faut choisir entre la contraception et l'avortement, et que celle-là serait un moindre mal. Les bons apôtres des manœuvres contraceptives s'alarment et tremblent devant l'accroissement démographique et la faim planétaire, que les vrais sociologues et économistes n'envisagent pas comme des problèmes insolubles ou des motifs de panique. On fait appel aux « arguments » psychiatriques et on exagère à l'extrême les dangers d'une « psychose de l'enfant redouté » ou d'une névrose obsessionnelle de la femme accablée, etc. Un autre mythe qu'on fait circuler c'est que le sort et l'éducation des enfants seraient améliorés, si leur nombre diminuait. A ce compte, l'enfant unique serait le plus privilégié, mais ce n'est pas ce que pensent les psychologues. On oublie aussi que le champ d'action des aides sociaux, comme de l'assistance sociale, ne se réduit pas à colporter les techniques de la contraception. Ce serait là un bien misérable alibi.

L'auteur n'a pas de difficulté à disposer de tous ces mythes ou faux problèmes; puis, il étudie les vrais problèmes, car il y en a, et les vraies solutions économiques, sociales et morales, d'ordre personnel, familial et humain. Il dénonce l'attitude régressive et antiévolutive des mesures anticonceptionnelles et les dangers biologiques réels que ces perversions organo-psychiques comportent. L'érotomanie, que favorise la mutilation contraceptive, développe des frustrations psycho-pathologiques et des psychoses autrement graves et complexes que celles qu'on dit être provoquées par « l'enfant redouté ». Ceux qui pensent que des bébés, après le troisième enfant, sont un mal qu'il faut éviter, plutôt qu'un don qu'il faut chérir, sont bien à plaindre. Une certaine glande endocrine aurait-elle assumé le commandement de leurs pensées et de leurs sentiments? Comme le dit l'auteur : « Quel piteux, assez bas et passager bonheur que celui qui reposerait seulement sur l'assurance égoïstement comptabilisée d'une succession de spasmes sexuels suffisamment rapprochés et sans risques ! »

L'Église, qui est la gardienne de la morale naturelle comme de la morale chrétienne, ne réclame pas la gestation annuelle et, tout en réprouvant fermement toute limitation des naissances par des moyens antinaturels, elle permet, dans certains cas, la régulation des naissances, en observant les lois naturelles de la fécondabilité féminine, comme la loi d'Ogino ou celle des courbes thermiques, combinée avec une continence consentie. Ceci évidemment suppose un contrôle, une maîtrise de soi, ainsi que la maturité et la formation morale, qui s'acquièrent par la pratique des vertus de tempérance et de chasteté.

Ce livre sérieux et pondéré, qui fait appel à la raison de l'homme et à sa conscience, reproduit une importante déclaration des Cardinaux et Archevêques de France, ainsi que les paroles autorisées de Pie XII, qui disait : « Ces manœuvres et procédés, quels qu'ils soient, doivent toujours être considérés comme immoraux et illicites [...] cette prescription est en pleine vigueur aujourd'hui comme hier

et elle sera encore telle demain et toujours, parce qu'elle n'est pas un simple précepte de droit humain, mais l'expression d'une loi naturelle et divine.»

Citons aussi ces mots de l'auteur : « Naître ou ne pas naître ? Voilà la véritable question. De toutes les profondeurs de son être, de toutes ses fibres, des voix montent qui disent à l'homme de faire confiance à la vie et à l'homme, à qui Dieu garde son amour, à l'homme dont l'action tenace et prolongée peut résoudre tant de problèmes et dont la sexualité cérébrale peut choisir, répartir, dominer et en même temps intensifier et prolonger. » Il n'est guère nécessaire d'ajouter que ce petit livre, d'une concision et d'une richesse remarquables, basé sur le respect des lois de la vie, se recommande aux prêtres, aux éducateurs et aux couples mariés, qui veulent faire face à un prosélytisme insidieux, qui se repait de mythes et de sophismes, qui provient parfois de source bien inattendue et qui menace la race humaine, non seulement dans son nombre mais aussi dans sa santé et son intégrité intellectuelle et morale.

Le docteur Huant mérite de vives félicitations pour son courage, sa franchise et sa lucidité.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

WOLFGANG STROBL. — *Introducción a la filosofía de las ciencias*. Publicaciones del Monastero de Poyo, 1963. xxx-238 p.

The philosophy of science has been mainly concerned with two sorts of topics. The first includes the meaning of generic concepts and fundamental principles such as space, time, causality, chance and probability, natural law and finality. The second covers the logic and methodology of science, its inductive procedures and deductive systematizations. This book deals with what may be called a third topic: the relation between the fundamental structure of scientific knowledge and thomistic philosophy.

After a brief outline of the more recent developments of modern science, the relevancy of aristotelian and thomistic philosophy to scientific modes of thought — is discussed. Using material from the works of Werner Heisenberg (quoted more than forty times), the author emphasized the doctrine of analogy as the only correct interpretation of the complementarity of apparently diverging hypotheses, and stresses the necessity of going beyond science to reach a full understanding of the relation between knowledge and reality.

L. O.

\* \* \*

VINCENT E. SMITH, ed. — *The Logic of Science*. New York, St. John's University Press. iii-90 p.

These four essays were originally presented as lectures in the Philosophy of Science Institute at St. John's University in 1961-1962. They have been presented in this booklet edited by Vincent E. Smith, who warns us in a foreword not to expect a definite treatment of scientific method but a problem approach. The theme of these essays is, as the title implies, the logic of science or, more precisely, the method of scientific investigation.

The first essay is an informal talk by Mortimer Adler, who recalls a debate with Bertrand Russell on the issue, Is science enough for good life and the good society? If Lord Russell had a hard time finding a place for philosophy, we may ask ourselves how much room Mortimer Adler is willing to leave science when he states that "the object of science is the correlation and description of the phenomenal world", and that "its utility is entirely technical, as Lord Bacon perfectly understood".

The second article by Roland Houde stresses the irreducibility of the scientific method to abstract rules of reasoning. The knower must be taken into consideration and a series of texts from Aristotle is adduced as evidence of the importance of "subject-bound" qualities.

Léon Lortie gives a brief account of the genesis of the physico-chemical methods. In the light of recent development, especially in modern physics, he calls for a reconciliation of science and philosophy by considering them as complementary. In the concluding essay, James A. Weisheipl emphasizes the analogy and the variety of scientific methods and insists on the importance of the *Posterior Analytics* for a systematic understanding of the meaning of the evolution of method in science.

The slimness of the book and the discursive style appropriate to public lecture do not allow an exhaustive study of the problem of method, though it should whet many appetites for more solid works in philosophy of science.

William SHEA, o.m.i.

\* \* \*

ROBERT C. FISHER et ALLAN D. ZIEBUR. — *Algèbre et Trigonométrie*. Traduit et adapté par GABRIEL LEYDER. Montréal, Éditions Beauchemin, 1964. 23 cm., xv-419 p.

Ce manuel, dont l'original américain, *Integrated Algebra and Trigonometry*, a été édité par Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., en 1958, vient d'être accepté par les Facultés des Arts de Montréal et de Laval. Il faut s'en réjouir parce que les qualités pédagogiques de cet ouvrage sont remarquables. Les auteurs visent à développer l'intuition de l'étudiant et son sens d'observation. Ils insistent sur l'acquisition des notions fondamentales et sur les processus opératoires, quitte à laisser à un cours supérieur l'élégant et puissant formalisme des mathématiques contemporaines.

Le cours se divise en dix chapitres : nombres réels, fonctions, fonctions exponentielle et logarithmique, fonctions trigonométriques, nombres complexes, théorie des équations, systèmes d'équations, permutations et combinaisons, suites, et enfin, fonctions inverses et équations trigonométriques. La pagination suit de très près celle de l'édition américaine. Les figures ont probablement été reproduites par procédé photomécanique, de même que les quatre tables à la fin du volume, ce qui évite les erreurs de typographie. On pourrait noter quelques changements, par exemple à la p. 303, ligne 1, le mot « dividende » aurait pu être laissé en majuscules. Une erreur s'est glissée à la page 111, ligne 5, où le « et » entre les deux « cordes » en question a été « sur-ligné ». On aurait eu avantage à donné un titre aux tables, et spécialement à la « Table I », p. 395, p.e. « Logarithmes ». Je ne comprends pas pourquoi on a omis l'index alphabétique à la fin du volume, alors que l'original en possède un, p. 423-427. Un index est

toujours utile : les Américains, avec leur sens pratique, le savent bien; heureusement, cette influence commence à se faire sentir dans les manuels français. J'espère qu'on ajoutera un index dans les éditions subséquentes. Le traducteur a employé un français simple et correct. La perfection typographique du volume et la quasi-absence d'erreurs, ce qui est rare pour une première édition de travaux en mathématiques, témoignent du grand soin apporté par les éditeurs.

Les étudiants du Canada français accueilleront avec joie ce manuel qui jouera un rôle important dans leur formation mathématique. En particulier, je sais que les doyens de certaines facultés sont à la recherche de manuels français en mathématiques et en sciences et qu'ils seront très heureux d'apprendre le lancement de cet ouvrage, qui, nous l'espérons, sera suivi de beaucoup d'autres.

Rémi VAILLANCOURT, o.m.i.

\* \* \*

RÉJEAN ROBIDOUX, o.m.i. — *Roger Martin du Gard et la religion*. Paris, Aubier, [1964]. 13×20 cm., 395 p.

Ce livre, qui a valu à son auteur le titre de docteur de l'Université de Paris, explore un sujet neuf, où presque tout était à découvrir. Les écrits sur Martin du Gard sont encore rares. Deux études d'ensemble — celles de C. Borgal et de J. Brenner — de dimensions assez modestes et, forcément, de portée générale; quelques articles de revues. Sur la place essentielle qu'occupe le problème religieux dans son œuvre, aucun travail méthodique et précis. Aussi est-ce avec joie que nous accueillons l'ouvrage du père Robidoux. Un ouvrage délectable à plus d'un titre, car on y découvre la patience et la probité du chercheur universitaire, la compétence du théologien et de l'homme de lettres, la précision élégante du style et, par-dessus tout, un émouvant respect pour la conscience de ceux dont il interprète les actes et les écrits.

L'auteur s'est proposé de scruter l'âme et la pensée de Roger Martin du Gard. Bien sûr, un roman n'est pas un journal intime. C'est une histoire inventée, où pensent, sentent et agissent des personnages fictifs. On a souligné la manie qu'ont certains critiques de considérer l'œuvre comme le miroir de l'écrivain. Mais dans le cas de Martin du Gard, se demande le père Robidoux, « l'œuvre est-elle à ce point autonome qu'elle ne reçoive aucune lumière d'une connaissance plus intime de l'écrivain ? » Assurément non. L'œuvre manifeste l'écrivain et, inversement, la connaissance de l'auteur permet d'ouvrir sur l'œuvre elle-même des perspectives nouvelles et d'en comprendre les véritables dimensions. « On se retrouve toujours plus ou moins dans ce qu'on écrit, dans les personnages que l'on met en scène, avait Martin du Gard lui-même. Que je le veuille ou non, il y a tout de même, en Barois, des traits de caractère, des sentiments qui me sont propres. »

Une telle entreprise exige qu'on ne laisse rien au hasard. C'est avec l'aide de ceux qui l'ont connu et estimé, c'est de ses œuvres publiées et surtout de sa volumineuse correspondance — encore inédite — qu'il a fallu dégager la figure de Martin du Gard, pour mieux explorer les avenues de sa pensée et de son cœur. Ses amis, ce sont Marcel Hébert, André Gide, Jean Schlumberger, Félix Sartiaux, le père Valensin; sa correspondance, ce sont les lettres à ces mêmes amis que je viens de nommer, et à d'autres, tels Florent et Pierre Margaritis, Henri Chaperon, M<sup>me</sup> Henriette Charasson, lettres où, pendant l'élaboration de ses œuvres successives,

se révèlent ses intentions, ses inquiétudes, ses tourments et ses certitudes. Avec beaucoup de tact, de prudence, de finesse et même, parfois, d'ingéniosité, le père Robidoux a confronté les textes privés et les textes publiés, maintenant comme une lampe au-dessus de chaque chapitre des citations extrêmement révélatrices, toujours soucieux, comme il se doit, de la chronologie, distinguant, dans les écrits, d'un côté le sens obvie des phrases, les conclusions certaines et, de l'autre, les vraisemblances, les hypothèses qui invitent à de nouvelles recherches.

La question religieuse est au centre de l'œuvre de Roger Martin du Gard. Comme l'écrivait Gaétan Picon, « Martin du Gard ne cesse de regarder comme essentielle la question à laquelle la religion répond essentiellement », c'est-à-dire : quel est le sens de l'homme et de la vie ? la destinée est-elle close en sa durée terrestre ou bien débouche-t-elle sur un au-delà mystérieux ? comment expliquer la présence du mal et de la souffrance dans le monde ?

L'énigme, c'est que Martin du Gard fut, avec la plus grande sincérité, un être absolument exempt de l'empreinte religieuse, un « agnostique sans douleur », comme il disait lui-même. « En vérité, écrit le père Robidoux, la constance avec laquelle, quoique très tôt « affranchi » et sans jamais la moindre velléité de « se convertir », il a maintenu son attention fixée sur le problème religieux, constitue un phénomène étrange et surprenant, qui mérite d'être examiné de très près. C'est la raison qui nous a fait mettre en évidence, dans notre exposé, la question religieuse et celles qui lui sont intimement liées : la question métaphysique et la question morale » (p. 15).

Voilà posés et le sujet et les divisions de l'ouvrage : la question métaphysique, la question morale et la question proprement religieuse, chacune de ces questions coïncidant avec une étape de la vie et de l'évolution intérieure du romancier.

*Jean Barois*, paru en 1913, est non seulement une œuvre littéraire, mais aussi et surtout, dans la vie de l'auteur, un instrument d'émancipation, une mise en question des solutions traditionnellement admises dans son milieu. Martin du Gard, qui affirme n'avoir jamais cru, s'écarte peu à peu du catholicisme — d'un catholicisme de famille bourgeoise fondé sur l'émotion sentimentale et fait de gestes routiniers dont on se dispense facilement — abandonne les dernières certitudes métaphysiques auxquelles il adhère encore, pour accepter définitivement les conclusions scientistes et matérialistes de Le Dantec.

Mais abolies les croyances religieuses et les certitudes métaphysiques, Martin du Gard ne pouvait éliminer les problèmes d'ordre moral. Cette seconde étape de sa vie pendant laquelle il racontera une partie de l'histoire des *Thibault*, l'écrivain va la vivre en faisant partager à ses personnages ses propres interrogations. Qu'est-ce que le devoir, le bien, le mal ? Au nom de quoi poser un acte ou s'en abstenir ? (« Au nom de quoi ? », c'est aussi la question qu'à la même époque se pose Rivière, le héros de *Vol de Nuit* de Saint-Exupéry, pour essayer de justifier son action...)

Convaincu qu'il n'y a de morale que religieuse et que, d'autre part, la religion ne peut résister à un examen scientifique, Martin du Gard, par une sorte d'amoralisme gidien, préfère écarter toute spéculation — pour laquelle, d'ailleurs, il ne se sent aucune aptitude — et ne rester attentif qu'à la réalité concrète, qu'aux faits particuliers, qu'il faut regarder avec une sympathique indulgence, sans exclure la sévérité pour tout ce qui troublerait, en pure perte, l'ordre psychologique. « Voir les choses telles qu'elles sont, écrit-il, c'est déjà reprendre possession de soi-même. » Objectivité sans lyrisme, donc, passivité de simple spectateur conscient de ses limites, refus

de s'en remettre à des jugements qui, lui semble-t-il, sont de fausses solutions aux problèmes vécus, telle est l'attitude morale du romancier et de plusieurs de ses personnages.

Lorsqu'en 1934, après un repos forcé de trois ans, il reprend *Les Thibault*, Martin du Gard retrouve sa famille imaginaire à la veille de la guerre de 1914. C'est alors que pour l'auteur l'œuvre littéraire devient le terrain de sa propre expérience. Dès 1931, l'avenir lui paraît gros d'événements catastrophiques pour l'Europe et même pour le monde entier. L'Allemagne se prépare à une guerre idéologique : partout on s'émeut de la terreur hitlérienne; en France, les luttes sociales sont sur le point d'éclater avec violence. De purement romanesque, la suite des *Thibault* va devenir actuelle, et par une sorte d'osmose, l'arrière-plan historique étant à peu près de même nature, la foi en la fraternité humaine de Jacques Thibault, les inquiétudes et le calme désenchantement d'Antoine Thibault seront ceux de Martin du Gard. Et la *dévotion* de soi-même, non à une doctrine certes, mais au progrès de la communauté humaine, puis la vie presque recluse, attentive cependant aux problèmes individuels ou collectifs des hommes, peu à peu centrée sur le vieillissement et la préparation à la mort, polariseront chez Martin du Gard les forces psychologiques et morales que le croyant consacre aux exigences de sa foi. Engagement sincère, généreux même, mais dépourvu de tout caractère sacré, « envers de la religion », écrit le père Robidoux, qui, tout en se refusant d'« annexer » Martin du Gard au catholicisme, souligne, dans le dernier chapitre et la conclusion, sa noblesse d'âme et sa bonne foi.

L'ouvrage du père Robidoux est donc une étude de psychologie religieuse — ou plutôt un essai sur la psychologie de l'incroyance — telle qu'elle a été vécue par Martin du Gard, dans une sorte de déchirement de sa personnalité, et aussi telle qu'il l'a projetée dans son œuvre. L'auteur ne verse pas pour autant dans le didactisme. Il domine son sujet, n'oubliant jamais qu'il parle, non d'une idée, mais d'un homme et d'une œuvre littéraire envisagée dans son devenir. En définitive, ce qui donne de l'épaisseur à ce travail, c'est ce sens de la durée dont parlait Bergson, cette attention fervente que l'on porte aux phénomènes quasi imperceptibles de la vie intérieure.

Le père Robidoux, avec raison, n'a pas cru nécessaire de dresser la liste de ses sources : elles sont évidentes et suffisamment indiquées au moment opportun. Je crois, cependant, qu'il eût été utile d'établir une bibliographie sommaire, pour éviter au lecteur qui voudrait approfondir un point ou l'autre d'éparpiller ses recherches dans les répertoires bibliographiques récents. Il me permettra, en outre, de lui signaler quelques erreurs de divers ordres. P. 30 : « sans que disparaisse jamais complètement l'obscurité et le mystère. »; p. 46 : « plus profond qu'en réalité »; p. 218, note 47 : il manque une ligne; p. 305 : « une nouvelle avant-guerre » (ce mot, qui désigne le temps, est masculin); p. 326, note 87 : contresens dans l'interprétation de la pensée de Pascal (c'est le cri, non de Pascal, mais de l'incroyant auquel s'adresse Pascal).

Mais vétilles que tout cela. Le livre du père Robidoux est bien pensé, bien écrit. En nous présentant le drame spirituel de ce romancier de la bonté et de la justice (selon l'expression de Camus), il éclaire une période de l'histoire littéraire et dessine avec autant de nuance que de précision l'un des multiples visages de l'homme contemporain. Ce n'est pas là un mince mérite.

Roméo ARBOUR, o.m.i.

\* \* \*

RITA LECLERC. — *Germaine Guèvremont*. Montréal, Fides, 1963. 18 cm., 189 p. (Collection « Écrivains canadiens d'aujourd'hui ».)

L'ouvrage largement illustré de Rita Leclerc est à la fois bio-bibliographie et analyse littéraire. La maison d'édition canadienne Fides le présente comme premier de la série « Écrivains canadiens d'aujourd'hui ». Du début de la biographie aux derniers textes cités, on est frappé de la sympathie qui unit l'un à l'autre le critique et l'écrivain mis à l'étude. A mesure que progresse la lecture s'ajoutent de nouveaux indices d'une impressionnante connaturalité entre les deux femmes dans leur conception du beau, connaturalité qui facilite à l'une la tâche de comprendre et même de deviner l'autre. Par un retour aux origines familiales et terriennes de la romancière, R. L. retrace les événements qui ont exercé une influence dans le choix du nom et du caractère des personnages. Elle dissèque ensuite en quatre procédés principaux la technique romanesque de Germaine Guèvremont. Une fois le style bien caractérisé, poursuivant son examen, elle signale au lecteur par de brèves notes explicatives ce qui fait le charme particulier de chacune des pages choisies dont se compose la deuxième partie de l'ouvrage, et qui sont toutes imprégnées d'une authentique saveur du terroir.

L. O.

\* \* \*

JEANNE CRESSANGES. — *Le Cœur en Tête*. Roman. Tournai, Casterman, 1963. 19 cm., 201 p.

Catherine est le personnage central de ce roman épistolaire. Nous faisons sa connaissance au moment où, en pleine crise, après avoir été blessée par l'amour, elle s'évade à la campagne dans une vaine tentative de se fuir elle-même. Des lettres à Philippe lui sont un écran sur lequel elle se projette. Elle y analyse ses sentiments, les soubresauts de sa passion, ses souvenirs, ses regrets, ses projets et ses rêves. Trop lucide pour ne pas reconnaître qu'elle est trahie par les mots dans lesquels elle tente de s'enfermer, elle rentrera à Paris, décidée à faire face à la réalité, et reprendra sa profession de journaliste.

L. O.

\* \* \*

W. SHAKESPEARE. — *Les comédies*. Traduction de PIERRE MESSIAEN. Desclée de Brouwer, 1961. 18 cm., 1147 p.

— *Les drames historiques*. Traduction de PIERRE MESSIAEN. Desclée de Brouwer, 1962. 18 cm., 998 p.

*Traductor traditor est* : l'aphorisme n'est que trop connu. Et pourtant nous avons l'impression que Shakespeare lui-même trouverait peu à redire aux traductions soignées de Pierre Messiaen et à la présentation luxueuse qu'en a fait la « Bibliothèque européenne ». Une édition en tous points remarquable.

Pierre HURTUBISE, o.m.i.

\* \* \*

*Two Early Tudor Lives. The Life and Death of Cardinal Wolsey* by GEORGE CAVENDISH. *The Life of Sir Thomas More* by WILLIAM ROPER. Edited by RICHARD S. SYLVESTER and DAVIS P. HARDING. New Haven and London, Yale University Press, 1962. 21 cm., XXI-260 p.

*St. Thomas More : A Preliminary Bibliography of His Works and of Moreana to the Year 1750.* Compiled by R. W. GIBSON, with a *Bibliography of Utopiana* compiled by R. W. GIBSON and J. MAX PATRICK. New Haven and London, Yale University Press, 1961. 24 cm., XX-499 p.

Professors Sylvester and Harding must be congratulated for their modern version of Thomas Wolsey's and Thomas More's biographies by their contemporaries George Cavendish, the Cardinal's gentleman usher, and William Roper, More's son-in-law. Historians and humanists alike will relish these crisp and vivid accounts of the eventful lives of two great sixteenth-century figures.

The Preliminary Bibliography of Thomas More's Works — to use Dr. Gibson's own modest appraisal — serves an altogether different purpose. A specialist's lore, it seeks to provide full bibliographical description of More's works and of biographies of him, giving locations of copies insofar as it has been possible to discover them. A revised and enlarged edition is planned for publication after the completion of *The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More*. But, as it stands, the Preliminary Bibliography is already in itself quite an achievement.

Pierre HURTUBISE, o.m.i.

\* \* \*

*Décrets et Comités paritaires. - Cahiers de l'Institut social populaire, n° 6.* Montréal, Les Éditions Bellarmin, 1964. 21 cm., 133 p.

Le sous-titre indique qu'il s'agit d'un mémoire sur la Loi de la Convention collective du Québec préparé par l'Association professionnelle des industriels. Une *Note liminaire* sur la nature et l'histoire de la loi actuelle est signée par le père G. Hébert, s.j.

En appendice, on trouve des extraits de la législation en vigueur dans une dizaine de pays.

Ce mémoire expose le point de vue patronal sur la revision de la Loi de la Convention collective qui, avec celle des Relations ouvrières, doit former le futur Code du travail.

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

# Table des matières

ANNÉE 1964

## Articles de fond

	PAGES
AGES (A.). — <i>Voltaire et Dom Calmet</i> .....	380-385
BEZNAK (Dr. M.). — <i>Experiments on Enlargement of the Heart</i> .....	303-321
BOURBON-BUSSET (J. de). — <i>La Littérature dans le monde de demain</i> .....	5-16
CARRIÈRE (G.), o.m.i. — <i>Nos archives et la Société canadienne d'Histoire de l'Église catholique</i> .....	73-96
— <i>Trois quarts de siècle au service des sciences sacrées (1889-1964)</i> .....	234-248
DUHAMEL (R.). — <i>De nouveaux noms, des œuvres nouvelles</i> .....	191-220
— <i>Principes et conséquences</i> .....	439-472
GAREAU (E.), o.m.i. — <i>Le latin, pourquoi et pour qui aujourd'hui ?</i> .....	169-175
GERVAIS (J.), o.m.i. — <i>La catholicité de l'Église centre de perspective du Concile</i> .....	351-361
GRAHAM (T. F.). — <i>To Smoke or not to Smoke</i> .....	515-539
GWYN (J. J.). — <i>Moral Judgments in History</i> .....	221-233
HERTZMAN (L.). — <i>The German Republics</i> .....	30-44
JOYAL (A.). — <i>Le poète Archiloque</i> .....	97-105
KRÉŠIĆ (S.). — <i>L'enseignement des « Classiques en traduction »</i> .....	153-168
LAMIRANDE (E.), o.m.i. — <i>La mission de l'Église à l'égard du monde</i> .....	129-152
LESAGE (G.), o.m.i. — <i>Une éruption surréaliste</i> .....	322-338
MASSIS (H.). — <i>Les valeurs spirituelles de la civilisation</i> .....	409-426
MOLLET-VIEVILLE (F.). — <i>Un grand avocat de France, Berryer</i> .....	63-72
MONETTE (A.-M.), o.p. — <i>Retour à l'ombre de l'Orford</i> .....	249-253
MOSTOVAC (M.). — <i>Le sphinx soviétique</i> .....	290-302
MUND (G.). — <i>L'Europe orientale avec la Chine contre l'U.R.S.S.</i> .....	486-499
MURRAY (G. B.), S.J. — <i>Prior Fundamental Attitude and "Positions"</i> .....	17-29
NAVONE (J. J. M.), S.J. — <i>The Patriarchs of Faith, Hope and Love</i> .....	339-350
NORBERT (Sœur M.), o.p. — <i>Joseph Joubert et le culte public</i> .....	45-62
PAPLAUSKAS-RAMUNAS (A.). — <i>Le loisir, problème des hommes libres d'aujourd'hui</i> .....	473-485
RYAN (M. T.). — <i>Canada's Family Allowance Program</i> .....	427-438
SCHOECK (R. J.). — <i>The Place of Sir Thomas More. A Case for Tudor Studies</i> .....	176-190
SCOTT (M.). — <i>Les sonnets de Jean Cassou</i> .....	362-379
SIKORA (J. J.), S.J. — <i>Maritain on the Knowledge of Nature</i> .....	500-514
SIMON (L.-M.), o.m.i. — <i>Savant et chrétien, le docteur Jean Ettore</i> .....	265-289

*Chronique universitaire*

106-111; 386-391.

*Bibliographie*

	PAGES
ANCEL (M <sup>sr</sup> Alfred). — <i>Cinq ans avec les ouvriers. Témoignage et Réflexions</i> .....	258-259
ANGERS (Pierre), s.j. — <i>Réflexions sur l'Enseignement</i> .....	405-406
BARNARD (J.). — <i>Mémoires Chappais. T. I. Documentation — Correspondances</i> — <i>Souvenirs. 1744-1848. T. II. Documentation — Correspondances —</i> <i>Souvenirs. 1848-1875</i> .....	120-121
BENOÎT (Pierre). — <i>Lord Dorchester (Guy Carleton)</i> .....	122-123
— <i>Maisonneuve</i> .....	122-123
BER (André). — <i>Le Repaire des Loups gris</i> .....	407-408
BERNARD (Saint). — <i>Lettres choisies</i> .....	399
BERTSCHE (Léopold), s.o.cist. — <i>La Charité, source de vie</i> .....	254
<i>Bibliographie Henri Focillon</i> .....	117
BILODEAU (Rosario). — <i>Champlain</i> .....	123
BRAGÖLY (Renée). — <i>Silhouettes</i> .....	400
BRÉARD (C.). — <i>Mathématiques</i> .....	126
BRODRICK (James), s.j. — <i>Robert Bellarmin. L'humaniste et le saint</i> .....	261
BRUMMET (Jacob). — <i>Le Gage de la Gloire future</i> .....	394
BURTON (Joséphine). — <i>Le combat d'une mère</i> .....	407
CADIEUX (Marcel). — <i>Le Diplomate canadien. Éléments d'une définition</i> ...	258
<i>Cahiers lasalliens. Textes — Études — Documents. N<sup>os</sup> 11, 12, 13 et 14</i> ...	121-122
CASTONGUAY (J.), o.p. — <i>Psychologie de la Mémoire</i> .....	531
<i>Catéchisme pour adultes (Le). — I. Le Credo. II. Dogme, Bible et Liturgie.</i> <i>III. Spiritualité. IV. Morale et Réalités sociales</i> .....	112-113
CHAIGNE (Louis). — <i>Saint André-Hubert Fournet, ou la Fierté de la Croix</i> — <i>Vie de Paul Claudel et Genèse de son Œuvre</i> .....	126-127
CHANTAL (Tante). — <i>Écoute, Ma Mie</i> .....	256
COMMAGER (Steele). — <i>The Odes of Horace, A Critical Study</i> .....	125
CRESSANGES (Jeanne). — <i>Le Cœur en tête</i> .....	538
DAIN (Charles). — <i>Contre Vents et Marées</i> .....	408
DANIEL-ROPS. — <i>Saint Bernard et ses fils</i> .....	261-262
<i>Décrets et Comités paritaires. Cahiers de l'Institut social populaire, n<sup>o</sup> 6</i> ...	539
DELIUS (W.). — <i>Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfängen bis</i> <i>zum 12. Jahrhundert</i> .....	118-119
DELORIMIER (Jacques), c.s.c. — <i>Histoire de notre Salut. — Guide du Maître.</i> — <i>Fiches de l'élève. — Illustrations catéchétiques</i> .....	397-398
DEMERS (Guy). — <i>Le Mystère du Mariage</i> .....	256
DESCOUEMONT (P.). — <i>Sainte Thérèse-de-l'Enfant-Jésus et son prochain</i> ...	116-117
DOUCET (J.-B.), s.j. — <i>Paroles du Christ</i> .....	254
ECCLES (William J.). — <i>Frontenac</i> .....	123
ECK (Marcel). — <i>La Maladie mentale</i> .....	403-404
<i>Educare, Sommario di Scienze dell'Educazione a cura di Pietro BRAIDO.</i> <i>I. Pedagogia e Didattica. II. Psicologia</i> .....	530-531
<i>Enfant malformé (L')</i> .....	127-128

	PAGES
EYMARD (Saint Pierre-Julien). — <i>Conseils de Vie spirituelle</i> .....	116
FÉDÉRATION DES COLLÈGES CLASSIQUES. — <i>Notre réforme scolaire. II. L'Enseignement classique. Mémoire à la Commission royale d'enquête sur l'Enseignement</i> .....	406
FERIN (D <sup>r</sup> J.) et PONTEVILLE (G.). — <i>Amour et Fécondité. Les époux et la régulation des naissances</i> .....	256
FERNESOLLE (Pierre). — <i>Pie IX. T. I. (1792-1855)</i> .....	259
FISHER (Robert C.) et Allan D. ZIEBUR. — <i>Algèbre et Trigonométrie</i> .....	534-535
FLEURY (Serge). — <i>Les fougueux Bâtisseurs de la Nouvelle-France</i> .....	122-123
GACNON (Ernest). — <i>L'Homme d'ici, suivi de Visage de l'Intelligence</i> .....	257-258
GAGUÈRE (F.). — <i>Vers l'Unité chrétienne : Drummond et Bossuet</i> .....	114
GARIGUE (Philippe). — <i>L'Option politique du Canada français. Une interprétation de la survivance nationale</i> .....	404-405
GIERATHS (G.), o.p. — <i>Savonarola, Ketzer oder Heiliger ?</i> .....	118
GODIN (André), s.j. — <i>La Relation humaine dans le Dialogue pastoral</i> .....	395
GORMAN (Ralph), passioniste. — <i>Les Dernières Heures de Jésus</i> .....	526
GUILLET (J.), s.j. — <i>Jésus-Christ hier et aujourd'hui</i> .....	115-116
GUITTON (Jean). — <i>L'Église et les Laïcs</i> .....	527-528
HÆFNAGELS (Harry). — <i>La Sociologie face aux « problèmes sociaux »</i> .....	257
HOSTIE (Raymond), s.j. — <i>L'Entretien pastoral</i> .....	394-395
HUANT (Ernest). — <i>Naître ou ne pas naître ?</i> .....	531-533
HUBER (Georges). — <i>Paul VI, Esquisse biographique et psychologique</i> .....	259-260
HUNERMANN (Guillaume). — <i>La Flamme qui chante. Les Martyrs d'Ouganda</i> .....	399-400
— <i>Histoire des Missions. Grandes Figures missionnaires. II. Tempête de Feu sur l'Asie</i> .....	260
— <i>Histoire des Missions. Grandes Figures missionnaires. Tome III. Sous le soleil africain</i> .....	260-261
— <i>Je te fais Chevalier. Le sacrement de confirmation raconté aux jeunes</i> .....	255
— <i>Les Tables de Moïse. Les Commandements racontés aux jeunes</i> .....	255
ILDEBRANDO. — <i>L'Idéal de l'Unité dans l'Église. Projet pour la conversion du monde</i> .....	527
JARRY (E.). — <i>Le Moyen Âge et le Début des Temps modernes</i> .....	117
JEAN-DE-JÉSUS-HOSTIE, o.c.d. — <i>Notre-Dame de la Montée du Carmel</i> .....	116
JEAN XXIII. — <i>Pacem in Terris</i> .....	254
JOLY (Edmond). — <i>Théotokos. La Mère de Dieu dans la Pensée, l'Art et la Vie</i> .....	526
JOUNEL (P.). — <i>Les Rites de la Messe, Ritus servandus in celebratione Missæ</i> .....	528
JOUNEL (P.) et ROGUET (A.-M.). — <i>Bénédiction d'une Église selon le Pontifical romain</i> .....	528-529
JULLIEN (Jacques). — <i>Le Chrétien et la Politique</i> .....	402
KERDREUX (Michel de). — <i>Dans l'Intimité d'un grand Pape. Pie XI</i> .....	399
L'ABBÉ (Maurice). — <i>Quelques Aspects des Mathématiques contemporaines</i> .....	125-126
LANGRE (Michel de). — <i>Âme humaine et Science moderne</i> .....	402-403
LAZZARINI (André). — <i>Paul VI. Sa vie, sa personnalité</i> .....	529
LEBACQZ (J.). — <i>Certitude et Volonté</i> .....	120
LECLERC (Rita). — <i>Germaine Guévremont</i> .....	538
LEFEBVRE (Dom Georges). — <i>Les Chemins du Ciel</i> .....	393
LE FRANC (Marie). — <i>La Randonnée passionnée</i> .....	263-264

	PAGES
LEGAULT (Émile), c.s.c. — <i>L'Église ne fait que commencer</i> .....	392
LESAGE (G.), o.m.i. — <i>Histoire de Louiseville, 1665-1960</i> .....	122
MARTELET (Bernard), o.c.s.o. — <i>Le Secret de la Trappe. Frère Marie-Gabriel de Chambarand</i> .....	262
MURDOCH (Ruth T.) et TRAPP (Maria-Augusta). — <i>La Famille Trapp sur les routes du monde</i> .....	262
ŒRBERG (Hans H.). — <i>Lingua Latina secundum naturæ rationem explicata, consiliis adjuvit Arthur M. JANSEN, illius rationis auctor</i> .....	124-125
OFFICE DIOCÉSAIN DE L'ENSEIGNEMENT RELIGIEUX DU DIOCÈSE DE TOURNAI. — <i>La Vie dans le Christ</i> .....	398-399
ONIMUS (Jean). — <i>Lettres à mes Fils</i> .....	402
OTTENBERG (S. and P.), eds. — <i>Cultures and Societies of Africa</i> .....	119
PALOU (Jean). — <i>Histoires étranges</i> .....	264
PILOTE (G.-R.). — <i>Guide de Consultation des Discours du Pape Pie XII</i> ...	114-115
POINSENET (Marie-Dominique). — <i>Sainte Thérèse</i> .....	261
PONTEVILLE (G.) et FERIN (D <sup>r</sup> J.). — <i>Amour et Fécondité. Les époux et la régulation des naissances</i> .....	256
POULET (C.), o.s.b. — <i>Histoire du Christianisme. Tome VII, fascicule XXXIX</i> .....	117
<i>Présentation [...], Société royale du Canada, Section française</i> .....	263
<i>Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la Province de Québec. Première partie. Les Structures supérieures du système scolaire</i> .....	123-124
<i>Réflexions chrétiennes sur l'Éducation</i> .....	401
RENARD (M <sup>sr</sup> A.-C.). — <i>Prêtres diocésains aujourd'hui</i> .....	394
RIVESALTES (P. Marie-Abdon de), o.f.m.cap. — <i>Richesses inexploitées, lectures sur la messe</i> .....	115
ROBIDOUX (Réjean), o.m.i. — <i>Roger Martin du Gard et la Religion</i> .....	535-537
ROCHE (Eugène), s.j. — <i>Pauvreté dans l'Abondance. Prospérité matérielle et pauvreté évangélique</i> .....	396
ROESCH (Eugene J.). — <i>The Totalitarian Threat</i> .....	403
ROGUET (A.-M.) et JOUNEL (P.). — <i>Bénédiction d'une Église selon le Pontifical romain</i> .....	528-529
RONCALLI (A.). — <i>Baronius</i> .....	529
ROQUEBRUNE (Robert de). — <i>Les Canadiens d'autrefois. Essais</i> .....	408
ROSSETTI (L. M.), o.m.i. — <i>Pratica di caratterologia religiosa</i> .....	529-530
ROUSTANG (François). — <i>Une Initiation à la Vie spirituelle</i> .....	393
<i>St. Thomas More. A Preliminary Bibliography of His Works and of Moreana to the Year 1750</i> .....	538-539
SALGADO (Jean-Marie), o.m.i. — <i>Le Culte africain du Vodou et les Baptisés en Haïti. Essai de pastorale</i> .....	396
SAVARD (Michel), c.j.m. — <i>Paradoxes... et Réalités de notre Enseignement secondaire</i> .....	406
SHAKESPEARE (W.). — <i>Les Comédies</i> .....	538
SHEEN (Fulton J.). — <i>La Route du Ciel</i> .....	255
SMITH (Vincent E.), ed. — <i>The Logic of Science</i> .....	533-534
STROBEL (Wolfgang). — <i>Introduccion a la filosofia de las ciencias</i> .....	533
TANCHE (Raymond). — <i>Laurier, artisan de l'unité canadienne. 1841-1919</i> ...	122-123
TESSIER (M <sup>sr</sup> Albert). — <i>Canadiennes</i> .....	407

	PAGES
TILLARD (Jean-Marie-R.), o.p. — <i>C'est Lui qui nous a aimés</i> .....	392-393
TRAPP (Maria-Augusta) et MURDOCH (Ruth T.). — <i>La Famille Trapp sur les routes du monde</i> .....	262
TROADEC (H.), o.p. — <i>Le Message de saint Jean. Introduction à l'étude du 4<sup>e</sup> Évangile et de l'Apocalypse</i> .....	112
<i>Two Early Tudor Lives. The Life and Death of Cardinal Wolsey</i> , by George CAVENDISH. <i>The Life of Sir Thomas More</i> , by William ROPER .....	539
VACHON (M <sup>sr</sup> Louis-Albert). — <i>Vérité et Liberté</i> .....	255-256
— <i>Unité de l'Université</i> .....	255-256
VAN DER MEER DE WALCHEREN (Pierre). — <i>Journal d'un Converti</i> .....	263
VAN EECKHOUT (Marie-Thérèse). — <i>Les Rencontres des Garçons et des Filles</i> .....	401
VIAU (R.). — <i>Cavelier de La Salle</i> .....	122-123
— <i>Lord Durham</i> .....	123
<i>Vie, ses Limites et ses Possibilités (La)</i> .....	128
VIEUJEAN (Jean). — <i>Amour, Souffrance, Providence</i> .....	528
<i>Werke und Jahre, 1937-1962</i> .....	404
WILLAM (François-Michel). — <i>Le Pater. Prière moderne</i> .....	392

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

**Revue**  
**de**  
**l'Université d'Ottawa**



**Revue**  
**de**  
**l'Université d'Ottawa**



**Section spéciale**  
**Volume trente-quatrième**  
**1964**



**L'Université d'Ottawa**  
**Canada**



*La Quatrième Conférence mondiale  
de "Foi et Constitution"  
(Montréal, 1963)  
face aux nouvelles perspectives  
oecuméniques*

---

I. — INTRODUCTION.

A. REGARD D'ENSEMBLE SUR LA CONFÉRENCE.

Une conférence comme celle qu'a tenue « Foi et Constitution » à Montréal, du 12 au 26 juillet 1963, continue, cela va de soi, à manifester ses résultats longtemps après qu'elle est terminée. Certains s'imagineraient qu'il est au moins possible de dresser sur-le-champ un bilan précis des conclusions auxquelles on a abouti, de façon à déterminer exactement dans quelle mesure on a avancé — ou reculé — sur la voie de l'unité. La réalité est plus complexe. En 1949, déjà, lors d'une réunion de la Commission « Foi et Constitution », à Chichester, Angleterre, son secrétaire d'alors, l'actuel évêque anglican de Bristol, le très révérend O. S. Tomkins<sup>1</sup>, se demandait si l'analogie d'un chemin à parcourir ou d'une montagne à escalader, en donnant l'illusion que l'on peut régulièrement déterminer le kilométrage ou l'altitude, n'est pas impropre à décrire la recherche de l'unité. Ne vaudrait-il pas mieux, disait-il, utiliser l'image du malade qui, après s'être mis entre les mains d'un médecin, commence par espérer une guérison facile, puis réalise parfois plus pleinement la gravité de son état et se rend compte que la santé ne pourra lui être rendue qu'après une lutte dont les phases restent imprévisibles et où on enregistrera apparemment autant de reculs que de progrès<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Le très révérend O. S. Tomkins présida la Conférence de Montréal, assisté du métropolitain Chrysostomos et des professeurs Henri d'Espine et Albert C. Outler, comme vice-présidents.

<sup>2</sup> Cité par John E. SKOGLUND et J. Robert NELSON, *Fifty Years of Faith and Order*, New-York, 1963, p. 68-69.

L'observateur étranger pourrait même se demander si tous les efforts pour promouvoir l'unité des chrétiens ne se solderont pas par un échec. Celui qui participe à cette recherche pour répondre au vœu du Seigneur (Jean 17, 21) s'appuie, lui, sur une espérance qui ne saurait tromper, encore qu'il ignore le « quand » et le « comment » de l'accomplissement des desseins de Dieu.

C'est un climat d'optimisme prudent qui a prévalu à Montréal. L'enthousiasme un peu naïf qui transparait dans le rapport de la Conférence de Lausanne (1927), et même de celle d'Édimbourg (1937), s'est normalement évanoui, à mesure que l'on a pris conscience de la diversité des positions soutenues par les Églises membres, dont le nombre croissant, s'il agrandit toujours le champ d'influence du mouvement œcuménique, n'en facilite certainement pas la tâche. D'autre part, on a dépassé le point mort où se situait la Conférence de Lund (1952). Celle-ci avait eu, d'ailleurs, le mérite de vouloir dépasser le stade des études comparatives et de s'engager dans un authentique retour aux sources, pour transcender ainsi les différends confessionnels<sup>3</sup>. Même si cet effort n'a pas toujours été couronné de succès, ces orientations imprimées au travail de la Commission et surtout, peut-être, les grands événements œcuméniques des dernières années ont permis à la Conférence de Montréal d'affirmer un idéal à la fois élargi et plus réaliste.

On risquerait de tomber dans une introspection excessive si une conférence œcuménique accordait trop de temps à s'interroger sur elle-même. Il est plus sain de s'attaquer résolument aux grandes questions qui unissent ou divisent les chrétiens. C'est ce qu'on fit à Montréal au cours des sessions d'étude sur les cinq thèmes suivants : l'Église dans le dessein de Dieu; l'Écriture, la Tradition et les traditions; l'œuvre rédemptrice du Christ et le ministère de son Église; le culte et l'unité de l'Église du Christ; « Tous en un même lieu » : notre

<sup>3</sup> Voir : Thomas F. TORRANCE, *Where do we go from Lund?* dans *Scottish Journal of Theology*, 6 (1953), p. 53-64; Nils KARLSTRÖM, *Mission och Ekumenik*, Stockholm, 1960, p. 74-76; John E. SKOGLUND et J. Robert NELSON, *op. cit.*, p. 74-76, 79-80, 106; Kurt SCHMIDT-CLAUSEN et Paul E. HOFFMAN, *Faith and Order — mehr Mut zum Dialog*, dans *Lutherische Rundschau*, 13 (1963), p. 141-150.

cheminement commun. Ces travaux avaient été préparés par nombre d'écrits et d'échanges de vues au cours de la dernière décennie <sup>4</sup>.

Les rapports qui recueillent le fruit de ces discussions théologiques resteront, à part le changement effectué dans l'esprit et le cœur des participants <sup>5</sup>, le principal apport de la Conférence de Montréal. On devra revenir sur des points comme les relations de l'Église avec le Christ, la place du culte dans la vie de l'Église, la Tradition, le ministère, la nature de l'unité recherchée. Malgré bien des tâtonnements et après être retombé parfois dans le simple comparatisme, on en est arrivé sur plusieurs questions à se mettre d'accord sur des formules qui témoignent d'un approfondissement et d'un enrichissement indéniables. Pour reprendre une observation de Paul S. Minear, le nouveau président de la Commission « Foi et Constitution », à propos des travaux préparatoires, les rapports de la Conférence de Montréal révèlent, dans leur ensemble, un nouvel intérêt pour la « catholicité » de la doctrine, c'est-à-dire sa « totalité » ou sa « plénitude <sup>6</sup> ».

<sup>4</sup> Nous ne pouvons mentionner que les documents les plus importants qui ont en quelque sorte servi de base aux discussions poursuivies à Montréal : *One Lord, One Baptism* (Faith and Order Commission, Paper No. 29), Londres, 1960 (dans la collection « Studies in Ministry and Worship », n° 17); *The Old and the New in the Church* (F. and O., Paper No. 34), Londres, 1961 (même collection, n° 18); Rapports sur *L'institutionnalisme, Le Christ et l'Église, Le culte, Tradition et traditions*, texte français paru dans *Verbum Caro*, n°s 64-68, 1962-1963, et sous forme de tirés à part (Foi et Constitution, Documents n°s 37 à 40). Ces travaux sont étudiés, surtout du point de vue de la méthode, par A.-M. JAVIERRE, s.d.b., *El Movimiento de Fe y Constitución al nivel de la IVª Asamblea Ecueménica* (Montréal, Julio 1963), dans *Salesianum*, 25 (1963), p. 205-229.

<sup>5</sup> Le très révérend O. S. Tomkins faisait à ce sujet la réflexion suivante : « Il convient de remarquer tout d'abord que l'imprimé ne peut pas se substituer à l'expérience vivante de la participation à une discussion de ce genre. J'ai depuis longtemps la conviction que l'une des conséquences principales du travail de « Foi et Constitution » se situe moins au niveau des résultats imprimés (à la vérité, je suis plutôt sceptique quant à la manière dont ces volumes et ces rapports, rédigés à la suite de tant de labeur, sont effectivement lus par des cercles très étendus), qu'à celui de la transformation de la vision des choses chez ceux qui y prennent part en personne » (séance plénière, 13 juillet). Nous utilisons les textes distribués aux participants de la Conférence, mais en introduisant dans toute la mesure du possible les modifications ou additions faites oralement par les orateurs. Notons, en corrigeant les épreuves, que la *Documentation catholique* a publié la conférence inaugurale de R. Mehl et d'autres documents relatifs à la Conférence (60 [1963], col. 1191-1220).

<sup>6</sup> Paul S. MINEAR, *Montreal Motives*, dans *Motive* (Magazine of the Methodist Student Movement), 23, n° 7 (avril 1963), p. 28-31. Voir id., *Catholicity in Practice*, dans *Ecumenical Review*, 15 (1962-1963), p. 39-44. Du côté catholique, les meilleures études qui sont parvenues jusqu'à maintenant à notre connaissance sont : M. VILLAIN, s.m., *La Quatrième Conférence de « Foi et Constitution », Montréal, 12-16 juillet 1963*, dans *Nouvelle Revue théologique*, 85 (1963), p. 819-846 (compte rendu de l'ensemble de la Conférence et étude détaillée des travaux de la section II : *La Tradition et les traditions*) ; R. ROUQUETTE, s.j., « Foi et Constitution » à Montréal. *L'Église et le temps*,

C'est par cette recherche que « Foi et Constitution » répond à sa vocation propre, par un travail d'une infinie patience, rendu nécessaire par tant de siècles de cheminement solitaire et souvent divergeant<sup>7</sup>. Si cet œcuménisme en acte représente l'activité principale de la Conférence de Montréal, cela n'a pas empêché ses participants de considérer plus explicitement les perspectives œcuméniques actuelles et de poser des gestes d'une grande portée. Quelques-unes des réunions plénières furent consacrées à faire le point de la situation œcuménique, et la plupart des membres de la Conférence participèrent à une émouvante soirée de fraternité chrétienne à l'Université de Montréal. C'est à cela que nous nous arrêterons dans le présent article.

#### B. UN DANGER A ÉVITER.

On ne sera pas surpris de nous voir souligner ce qui concerne plus directement l'Église catholique. Tous ont pu d'ailleurs se rendre compte que celle-ci était souvent présente à l'esprit des participants de la Conférence. L'existence d'un dialogue entre les principaux groupes de chrétiens qui ne sont pas en communion avec Rome va maintenant plus ou moins de soi et l'attention est spontanément attirée sur un fait nouveau : la participation grandissante des catholiques à ce dialogue<sup>8</sup>. Il y a cependant avantage pour nous à méditer les réflexions

dans *Etudes*, 319 (1963), p. 104-118 (s'arrête surtout à la méthode et au thème de la section I : *Le Christ et l'Église*).

<sup>7</sup> L'appel de l'épiscopalien américain William Stringfellow (*The Freedom of God*, 18 juillet) a eu l'avantage de rappeler les participants de la Conférence à l'humilité, mais a méconnu totalement le rôle irremplaçable des échanges au plan théologique. On nous permettra de citer dans sa forme originale un paragraphe qui résume la pensée du conférencier et constitue en même temps un hommage à la mémoire de Jean XXIII : « The issues of the world's life are the real issues of "Faith and Order". No more persuasive and convincing, no more beautiful and innocent, evidence of that has been beheld in this generation than the witness of Pope John, beloved noticeably by the world. He knew that the cares of the world are the responsibilities of the Church, and the concerns of the Faith, and, in fact, the joys of the faithful. So he left his throne to visit the poor in the slums of his diocese of Rome, so he went to see the prisoners who could not come to see him, so he welcomed the Jews as Joseph, their brother, so he blessed a circus. So he was a pious, and human, and humble vicar of the Lord by being a servant of this world. "Faith and Order" is called to a similar, and as simple, service. »

<sup>8</sup> Pour s'en rendre compte on n'a qu'à se référer aux derniers numéros de la *Ecumenical Review*, publiée, on le sait, par le Conseil œcuménique des Églises. P. Maury donne de nombreux extraits de commentaires par des non-catholiques sur le Concile : vol. 15 (1962-1963), p. 202-210, 420-431. A la suite d'une étude de Karl Barth sur le même sujet (voir note suivante), on en trouve deux autres par des Asiatiques très mêlés aux travaux de « Foi et Constitution » : Paul VERGHESE, *Aggiornamento and*

de Karl Barth, à propos du Second Concile du Vatican. Les chrétiens non romains, écrit-il, ne doivent pas se laisser fasciner uniquement par la question des contacts que le Concile rend possibles, mais ils doivent se rappeler que le but principal de celui-ci est le renouveau intérieur de l'Église, et comprendre que c'est cette tâche qui doit d'abord les intéresser :

Si j'ai compris correctement ce que j'ai lu, l'intérêt du siège central de l'œcuménisme non romain, à Genève, s'est fixé jusqu'ici surtout sur cette question : dans quelle mesure et sous quelle forme le résultat du concile conduira-t-il l'Église romaine à accorder une plus grande attention et à être plus réceptive au reste de la chrétienté, à envisager sur cette base de nouveaux contacts et de nouvelles conversations plus fréquentes, déterminant un dialogue entre Rome et nous tous. C'est certainement une question légitime et importante que le pape Jean XXIII a lui-même rendue réellement plus actuelle en exprimant (contre l'opinion de certains milieux de sa propre Église) le désir d'inviter des « observateurs » venus du Conseil œcuménique des Églises et de quelques-unes des plus importantes Églises non romaines. [...] Toutefois, il me semble qu'il y a deux raisons pour lesquelles il n'est pas absolument juste de considérer et de peser l'événement du concile essentiellement (pour ne pas dire exclusivement) de ce point de vue.

N'est-on pas en train de sousestimer par cette optique la signification que cette question fort importante prend pour l'Église romaine elle-même ? [...] Le devoir du concile est de travailler au *renouveau intérieur* de l'Église elle-même, en fonction du monde présent, chrétien et non chrétien dont elle est entourée. Son but dernier (très clairement fixé lorsque le pape en a annoncé pour la première fois la convocation) est le développement de sa propre splendeur, développement en un sens *kérygmaticque*, contemporain, destiné à inviter le monde chrétien et non chrétien à la paix, voire à l'union avec l'Église elle-même. [...] En ce qui nous concerne, nous autres Églises, le Concile n'a pas été convoqué pour négocier avec nous, mais pour mieux nous connaître et pour nous expliquer la vraie essence de l'Église romaine, et par là, pour nous impressionner (dans le meilleur sens du mot). [...].

Mon intention, en tout cela, est de suggérer que nous nous préoccupions beaucoup plus de ce qui semble devoir être un mouvement de renouveau *au sein* de l'Église romaine, de ce qui a déjà été mis en train partiellement, plutôt que d'un échange loyal entre nous et les représentants de cette Église<sup>9</sup>.

On aura peut-être trouvé cette citation un peu longue, mais nous croyons les remarques de Karl Barth très pertinentes. Il est facile de

*the Unity of All. An Eastern Orthodox View of the Vatican Council, ibid.*, p. 377-384; J. R. CHANDRAN, *The Second Vatican Council. A Comment from Asia, ibid.*, p. 385-390.

<sup>9</sup> Karl BARTH, *Thoughts on the Second Vatican Council*, dans *Œcuménical Review*, 15 (1962-1963), p. 357-367. Nous empruntons la version française à un communiqué de presse de la Conférence de Montréal.

les appliquer à notre propos. Nous non plus, nous ne devons pas perdre de vue l'objectif de « Foi et Constitution », l'unité à réaliser entre tous ceux qui se réclament du nom de Jésus-Christ. Sans oublier que l'œcuménisme sans l'Église catholique est presque une contradiction dans les termes, puisqu'il laisse en dehors le groupe le plus nombreux de chrétiens, il reste que les rapprochements entre les groupes séparés d'avec nous, pour autant qu'ils ne sont pas basés sur des compromis et qu'ils n'aboutissent pas à la pauvreté du plus petit commun dénominateur, constituent une donnée positive à l'égard de laquelle personne ne saurait demeurer neutre. Même si, encore une fois, nous retiendrons de préférence les déclarations et les faits qui ont un rapport direct avec le catholicisme, nous éviterons de juger de la contribution et des attitudes de « Foi et Constitution » en nous plaçant de ce seul point de vue, cherchant plutôt à les saisir dans toute l'universalité de leur signification.

### C. DIVISIONS DU PRÉSENT ARTICLE.

Un des points que souligne le Message aux Églises, émis par le Bureau de la Conférence de Montréal, est la complexité croissante de la tâche de « Foi et Constitution », complexité liée en grande partie à la variété et au nombre grandissant des Églises membres comme aussi aux contacts plus fréquents avec l'Église catholique :

La tâche de « Foi et Constitution » s'avère aujourd'hui plus complexe que jamais. Un plus grand nombre d'Églises participent maintenant au dialogue ce qui implique un effort nouveau et coûteux d'imagination et de compréhension. [...] Les contacts avec le catholicisme romain se multiplient nous permettant de nous associer à l'examen auquel il se livre touchant sa vie et son action; ce qui n'est pas sans poser aussi maintes questions au reste de la chrétienté<sup>10</sup>.

Nous nous arrêterons successivement à ces deux facteurs : 1° l'adhésion d'un nombre croissant d'Églises au Conseil œcuménique (la participation orthodoxe; l'extrême diversité du monde protestant); 2° les contacts multipliés avec l'Église catholique. Nous voudrions montrer comment, à Montréal, on a envisagé cette situation nouvelle

<sup>10</sup> Ce message est signé par le président et les vice-présidents de la Conférence qui avaient reçu mandat de le rédiger au nom de l'assemblée à qui il a été soumis, mais sans pouvoir être discuté en détail.

qui a peut-être contribué à fournir à la quatrième Conférence de « Foi et Constitution » ses traits les plus caractéristiques <sup>11</sup>.

## II. — PARTICIPATION CROISSANTE DES ÉGLISES ORIENTALES.

On s'est réjoui d'accueillir à Montréal une délégation des Églises orientales considérablement accrue. L'admission notamment de plusieurs Églises orthodoxes dans le Conseil œcuménique lors de l'assemblée de la Nouvelle-Delhi contribue à un meilleur équilibre : « Désormais, déclarait le professeur Roger Mehl, il n'est plus possible de dire, comme on l'a dit bien abusivement d'ailleurs, que le Conseil œcuménique est d'inspiration essentiellement protestante <sup>12</sup>. » De son côté le très révérend O. S. Tomkins remarquait :

Nous pouvons déjà apprécier combien ce fait aide à redresser la balance œcuménique à l'intérieur même du Conseil, car, au point de vue numérique, il est indiscutable que nous n'avons jusque là pas représenté la tradition orthodoxe orientale dans la mesure où l'aurait justifié la place qu'elle occupe dans la chrétienté. Nous nous réjouissons de penser qu'à l'avenir nous pourrions entendre une conviction orthodoxe libre et ferme s'exprimer dans notre dialogue <sup>13</sup>.

Ce vœu du président de la Conférence s'est au moins partiellement réalisé, même si les Grecs et les Russes de l'émigration ont encore occupé une place prépondérante. La plupart des autres délégués étaient trop peu familiers avec les méthodes de « Foi et Constitution » et restaient trop étrangers aux développements récents de la théologie en Occident. A propos du but poursuivi par le Conseil œcuménique, qui est d'établir des contacts vivants entre les Églises, le D<sup>r</sup> H. H. Harms mentionnait que parmi celles-ci plus d'une, « en dépit de sa qualité de

<sup>11</sup> Parmi les documents de « Foi et Constitution » ou du Conseil œcuménique des Églises qui analysent du même point de vue la situation œcuménique au cours des dernières années : *Minutes of the Faith and Order Working Committee, 1961, Geneva, Switzerland* (F. and O., Paper No. 33), p. 8-12; W. A. VISSER'T HOOFT, discours inaugural lors de l'Assemblée de la Nouvelle-Delhi, larges extraits en français chez E. BEAUDUIN, *La troisième Assemblée du Conseil œcuménique des Églises, New-Delhi, 1961*, dans *Irénikon*, 35 (1962), p. 7-11; id., *Report of the General Secretary to the Central Committee, at Paris, 1962*, dans *Ecumenical Review*, 15 (1962-1963), p. 74-81, et dans *Documentation catholique*, 59 (1962), col. 1192-1198 (texte français tel que lu par son auteur); P. C. RODGER, *Report of the Faith and Order Secretariat to the Central Committee on Current Developments in the Field of Christian Unity, ibid.*, p. 81-88, et extraits en français chez M.-J. LE GUILLOU, *Le comité central du Conseil œcuménique, dans Vers l'Unité chrétienne*, 15 (1962), p. 67-68.

<sup>12</sup> Discours inaugural, 12 juillet.

<sup>13</sup> Séance plénière, 13 juillet.

membre et de participant officiel à l'activité du Conseil, ne semble pas encore être sortie de son isolement<sup>14</sup>. On aurait bien mauvaise grâce, cependant, à reprocher aux nouveaux venus cette situation de fait à laquelle ils cherchent eux-mêmes à remédier. Plusieurs ont, par exemple, exprimé le désir de s'informer plus exactement de la production théologique contemporaine.

Même si certains ont paru désorientés par les nouvelles tendances, notamment en exégèse — une protestation pathétique a retenti à ce sujet en assemblée plénière, — il reste que les orthodoxes, malgré une représentation plus nombreuse ou peut-être en raison même du sentiment de sécurité qu'elle leur inspirait, se sont véritablement intégrés à la Conférence, ont participé aux votes et se sont abstenus de faire une déclaration séparée. Dans les Conférences antérieures, ils avaient souvent eu l'impression de ne pas être compris ou de ne pas être pris au sérieux<sup>15</sup>. Encore à Montréal, en dépit d'une volonté sincère d'accorder à tous une chance égale d'expression, les tendances représentées par les orthodoxes appaurent souvent comme minoritaires. Dans les circonstances actuelles, la chose était inévitable. La grande majorité des délégués restaient d'allégeance protestante ou anglicane

<sup>14</sup> Séance plénière du 18 juillet.

<sup>15</sup> Nous avons étudié les réactions des orthodoxes à propos de deux sujets qui leur tiennent à cœur, la Vierge Marie et la communion des saints : *La « Theotokos » et les travaux du mouvement œcuménique « Foi et Constitution »*, dans *Ephemerides Mariologicæ*, 13 (1963), p. 77-105; *La communion des saints et la Conférence d'Edimbourg (1937) du Mouvement œcuménique « Foi et Constitution »*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 33 (1963), p. 81\*-113\*.

Les jours qui ont précédé la Conférence de Montréal, un colloque eut lieu à Toronto entre théologiens orthodoxes et théologiens d'autres Églises membres du Conseil œcuménique. Ces échanges eurent sans doute pour effet de faciliter les rapports lors de la Conférence elle-même.

Une consultation du même genre avait eu lieu à Kifissia, près d'Athènes, en 1959, à la veille de la réunion du Comité central de « Foi et Constitution » à Rhodes. Les rapports présentés à cette occasion (plus deux présentés à Rhodes par des membres de la consultation) sont publiés dans *Orthodoxy. A Faith and Order Dialogue* (F. and O., Paper No. 30), Genève, 1960 (inclut des travaux de K. R. Bridston, P. P. Bratsiotis, E. R. Hardy, C. Westphal, G. Florowsky, E. Schlink, C. Konstantinidis, T. Ariga).

Parmi la littérature récente concernant les rapports avec les orthodoxes, on remarquera aussi : Reinhard SLENCZKA, *Zum theologischen Gespräch mit der Ostkirche*, dans *Lutherische Rundschau*, 13 (1963), p. 174-190; ID., *Ostkirche und Okumene*, Göttingen, 1962; Bernhard SCHULTZE, s.j., et Johannes CHRYSOSTOMUS, o.s.b., *Die Glaubenswelt der orthodoxen Kirche*, Salzburg, 1961 (ces deux derniers ouvrages traitent de la conception orthodoxe de l'unité). L'ouvrage collectif édité par E. VON IVANKA, *Seit Neunhundert Jahren getrennte Christenheit; Studien zur ökumenischen Begegnung mit der Orthodoxie*, Vienne, 1962, a été très sévèrement critiqué (à l'exception de la contribution de C. Dumont), par L. ZANDER, dans *Ecumenical Review*, 15 (1962-1963), p. 340-343.

et il est normal qu'ils aient fait entendre plus souvent leur point de vue, même si on a probablement fait aux orthodoxes (et aux autres groupes de chrétiens orientaux) une part proportionnellement plus considérable que ne l'exigeait le nombre de leurs délégués; mais cette place n'était pas encore proportionnelle au nombre des fidèles représentés.

On ne s'est naturellement pas limité à enregistrer des efforts de compréhension et de rapprochement. L'inclusion de plus en plus profonde des Églises héritières de l'ancienne tradition « catholique » dans le mouvement œcuménique ne constitue pas seulement un élargissement de ses cadres ou de son influence, mais bien plus, signifie une sorte de révolution intérieure et entraîne la recherche de nouvelles méthodes et des modifications radicales dans le style des travaux.

Dans la mesure où ces Églises participent à « Foi et Constitution », elles posent à l'esprit des autres participants des questions qui auraient été facilement laissées de côté autrement ou qui n'auraient pas été envisagées sous le même angle. Il y a davantage encore. Non seulement le contenu des discussions est modifié, mais les formes du dialogue le sont aussi. Les différences entre les traditions de type « catholique » et de type « protestant » ou « évangélique », avant de se situer au niveau des doctrines et des structures particulières, prennent leur racine dans une façon déterminée de recourir aux sources de la Révélation, dans des conceptions divergeantes sur la nature et la mission de l'Église, et aussi dans une sensibilité religieuse et une mentalité propres, formées par des siècles d'histoire vécus séparément.

Ce qu'on a constaté depuis longtemps à propos des orthodoxes vaudrait aussi de la participation des catholiques romains et, analogiquement, des groupes protestants qui sont restés jusqu'ici en dehors du mouvement œcuménique. Il serait erroné pourtant de considérer les orthodoxes purement et simplement comme les représentants de la théologie « catholique ». Le professeur Mehl a eu raison de le noter, tout en reconnaissant de nombreuses et profondes ressemblances entre les Églises orientales et l'Église catholique romaine :

Il est bien évident [dit-il] qu'au Conseil œcuménique nous considérons les Églises d'Orient comme une forme vraiment originale et *sui generis* du christianisme, que leur théologie, leur tradition, leur liturgie, leur piété sont des éléments décisifs dans tout dialogue œcuménique<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Discours inaugural, 12 juillet.

Cela nous le croyons aussi, et dans des commissions comme celles sur l'Église, sur le culte, sur le ministère, on pouvait soupçonner tout ce que la riche tradition de l'Orient a encore à nous apprendre.

Signalons, en terminant ce paragraphe, que les délégués des Églises orientales se sont montrés plutôt réservés dans leurs déclarations à propos de l'Église catholique, plus, semble-t-il, que les délégués anglicans ou protestants. Cela provient en partie de la gêne causée par les attitudes divergentes de ces Églises à l'égard du Second Concile du Vatican et de l'envoi d'observateurs<sup>17</sup>. Il faut comprendre aussi qu'une déclaration de leur part est de sa nature compromettante et prête facilement à équivoque, étant donné les multiples points de ressemblance entre eux et nous. Une similitude de doctrine et de structures ne suffit pas non plus à produire cette affinité psychologique qui joue un rôle si important dans les échanges œcuméniques. A ce point de vue, il faut bien le reconnaître, la spontanéité propre à l'orthodoxie et son insistance sur la pneumatologie s'accordent mieux avec certaines formes de l'anglicanisme ou du protestantisme qu'avec beaucoup des manifestations concrètes de la vie de l'Église catholique.

### III. — LA DIVERSITÉ DU MONDE PROTESTANT.

Beaucoup de catholiques n'ont pas encore perçu le grave problème que pose à l'œcuménisme l'extrême diversité du monde protestant. Ils ne sont pas d'ailleurs les seuls. Lorsqu'on parle, depuis Amsterdam, des tendances « évangeliques » ou « protestantes » et des tendances « catholiques » qui se partagent les Églises affiliées au Conseil, on simplifie considérablement les faits. Habitué à classer souvent sous une même étiquette tous les groupes directement ou indirectement issus de la grande rupture du XVI<sup>e</sup> siècle, nous nous rendons difficilement compte qu'ils ne sont parfois unis que par des liens fort ténus. Il y a, en un sens, par exemple, beaucoup plus de différence entre un luthérien

<sup>17</sup> Dans une brève intervention, le soir du 18 juillet, le délégué du Catholicat de Cilicie, K. N. Sarkissian, directeur du Séminaire d'Antilias, Liban, tout en se déclarant heureux de certaines attitudes récentes de l'Église romaine, fit une sortie assez vive contre le prosélytisme et les Eglises uniates. Il était observateur lors de la première session du Concile du Vatican et en apprécia les travaux avec sympathie : *Le Concile vu par un observateur arménien*, dans *Proche-Orient chrétien*, 13 (1963), p. 50-54.

et un pentecostiste qu'entre un luthérien et un orthodoxe ou un catholique romain. Plus surprenant encore, il est plus facile à un exégète luthérien de Tübingue de dialoguer avec ses collègues catholiques qu'avec ses frères du Synode luthérien du Missouri ou du Wisconsin. On devine, dans ces conditions, qu'il n'existe que sur très peu de points un *consensus* protestant.

L'éventail des groupes représentés au Conseil s'ouvre toujours. Le très révérend O. S. Tomkins a signalé que l'admission, lors de l'Assemblée de la Nouvelle-Delhi, de deux groupes pentecostistes a apporté au dialogue œcuménique « une voix de la gauche protestante qui n'avait été qu'insuffisamment représentée jusqu'ici <sup>18</sup> ». Nous avons pu constater à Montréal que des membres de la Société des Amis (Quakers) ou de l'Armée du Salut pouvaient intervenir avec conviction et sérieux, quoique sans fracas et parfois avec l'intention évidente de chercher à ne pas enlever aux participants la satisfaction qu'ils éprouvaient à se sentir en harmonie de sentiments.

C'est au sujet du baptême (et de l'eucharistie) que l'on a réalisé le plus douloureusement l'étendue du désaccord. Le préambule du paragraphe consacré à cette question dans le rapport de la section IV, que l'on prendrait presque pour un bulletin de victoire, camoufle un peu la réalité :

Nous avons aussi remarqué qu'un accord général se faisait en ce qui concerne les deux grands sacrements qui prennent place dans la plupart de nos traditions culturelles. C'est avec plaisir que nous reconnaissons que ceux qui n'observent pas ces rites y participent en esprit en Jésus-Christ.

Le rapport de la section V (par. ii) exprime un peu différemment la même situation :

Notre commun baptême est donc le signe fondamental de l'unité par lequel nous sommes appelés, comme peuple unique, à confesser et à servir ensemble le seul Seigneur, en chaque lieu et dans le monde entier.

[En note :] On constate que les Quakers et l'Armée du Salut, qui n'utilisent pas les formes visibles du baptême et de la cène, partagent l'attitude de foi commune à la Parole de Dieu.

Même sur cette question fondamentale du baptême, impossible donc de se déclarer unanime. Des groupes très importants de baptistes ne reconnaissent pas le baptême des enfants ou même n'acceptent que

<sup>18</sup> Séance plénière, 13 juillet.

le baptême-témoignage (« believer's baptism »). Leur adhésion éventuelle au Conseil œcuménique poserait de nouveaux problèmes.

Pour l'instant, des communautés très nombreuses de protestants — non seulement parmi celles qu'on est généralement convenu de ranger parmi les sectes, mais aussi de celles qui se rattachent à de grandes traditions, comme certains synodes luthériens — refusent toujours d'adhérer au Conseil<sup>19</sup>. Certaines avaient consenti à envoyer à Montréal des observateurs ou des invités, alors que d'autres continuent à combattre activement le mouvement œcuménique dans son ensemble<sup>20</sup>.

« Foi et Constitution » se devait de tenir compte avec réalisme de cette diversité, ou au moins des Églises qui, tout en souscrivant à la déclaration proposée comme Base du Conseil, présentent un visage du protestantisme bien différent de celui des confessions traditionnelles. Il se pourrait bien que dans un avenir rapproché des difficultés considérables se présentent de ce côté. On peut envisager deux solutions possibles : soit l'élargissement de la Base du Conseil (un pas en ce

<sup>19</sup> Un jeune baptiste de Formose, Lien-Hwa Chow, a témoigné de la suspicion que suscite l'œcuménisme dans les milieux évangélistes indépendants. La raison principale de cette méfiance est, dit-il, d'ordre doctrinal — les chrétiens de mentalité œcuménique sont regardés comme « modernistes » — mais elle provient aussi de la crainte de voir le Conseil œcuménique devenir un jour une Eglise universelle et d'être absorbé dans un groupe gigantesque ou dominé par lui (session plénière, 18 juillet). Voir *Issues from an Evangelical Perspective. A Collection of Questions from Individual Critics of the W.C.C.*, document distribué aux membres de la Section I. Les quatre difficultés qui reviennent de beaucoup le plus souvent sont les suivantes : 1° le Conseil est un organisme où ceux qui admettent la foi traditionnelle de l'Eglise et ceux qui la rejettent se trouvent également les bienvenus; 2° le Conseil ne montre pas assez clairement qu'il défend les vues de la Réforme sur l'autorité de la sainte Ecriture; 3° le Conseil tend vers une structure monolithique où la liberté du chrétien individuel et de la communauté locale serait entravée; 4° le Conseil tend à prendre pour acquis que l'unité envisagée dans la prière du Seigneur (Jean 17) est de type institutionnel.

L'attitude de plusieurs groupes à l'égard du mouvement œcuménique est une conséquence de l'esprit sectarien. La notion de secte est étudiée dans un rapport distribué aux membres de la Section I : *The Application of Ecclesiology to Separatist Groups : A Report from South Africa*, où l'auteur se réfère aux ouvrages de F. BOERWINKEL, *Kerk en Secte*, 's Gravenhage, 1956, et de Kurt HUTTEN, *Die Glaubenswelt des Sektierers*, Hamburg, 1957.

Dans une brève allocution prononcée en séance plénière, le 18 juillet, le D<sup>r</sup> P. A. Payne, de la Fédération baptiste de Grande-Bretagne et d'Irlande, lui-même un des membres les plus influents de la Conférence, avouait qu'en un sens le dialogue avec les évangélistes indépendants est plus difficile qu'avec les catholiques romains.

<sup>20</sup> Voir : *Courants opposés à l'œcuménisme dans le protestantisme contemporain*, dans *Vers l'Unité chrétienne*, 16 (1963), p. 28-29; Gustave THILS, *Histoire doctrinale du Mouvement œcuménique*, nouvelle éd., Paris-Louvain, 1963, p. 320-321. — A Toronto, lors du Congrès Anglican d'août 1963, le *Fellowship of Evangelical Churchmen* faisait distribuer un article de H. M. Carson (Vicaire de Saint-Paul, Cambridge), *Principles of Co-operation*, qui critique sévèrement le mouvement œcuménique et, en particulier, l'attitude de la plupart des Anglicans à l'endroit du Conseil œcuménique des Eglises.

sens a été fait à la Nouvelle-Delhi), de façon à obliger certains groupes marginaux à accomplir une évolution interne avant de s'agréger à lui; soit l'acceptation d'un retour en arrière, si l'adhésion de nouvelles Églises introduit un élément de dissension là où on était déjà arrivé à un agrément.

La diversité doctrinale pourra peut-être s'atténuer en certains cas à la suite de la formation d'Églises unies. Le Conseil œcuménique encourage les projets d'union entre Églises de types différents et on s'est même demandé si « Foi et Constitution » ne devrait pas s'engager plus immédiatement de ce côté. Cette réduction des divergences doctrinales n'entre pas ordinairement en ligne de compte lorsqu'il s'agit de fédérations confessionnelles, encore que celles-ci puissent contribuer à réduire certaines tensions, comme entre fondamentalistes et libéraux.

On s'est encore une fois interrogé sur la signification œcuménique de ces unions partielles qui engagent surtout des protestants de diverses dénominations et des anglicans. Voici ce que le professeur Mehl pense de cette tâche de remembrement :

Sans aucun doute, elle comporte un risque qui est double : le risque de se satisfaire de ces unions et de les considérer comme un but en soi, le risque de fortifier à l'intérieur du Conseil œcuménique l'existence de blocs confessionnels. Mais si nous devons être conscients de ces risques, nous ne devons pas moins nous réjouir très profondément de ces unions; elles servent la cause de l'unité. Dans la recherche de l'unité, il n'y a pas de petites victoires. Toute division surmontée est pour les autres Églises un signe d'espérance. Bien sûr, ces unions d'Églises ne nous apportent pas la certitude que nous parviendrons ensemble à une unité totale. Il n'est pas certain que l'unité de l'Église soit faite de la somme des unions bilatérales ou multilatérales. Du moins ces unions ont-elles pour vertu de faire disparaître tous les motifs secondaires (mais parfois puissants) de division et de nous confronter avec un nombre plus réduit de problèmes fondamentaux. Elles ont aussi le mérite d'élargir l'espace dans lequel l'intercommunion devient possible<sup>21</sup>.

Il nous semble aussi que la constitution de corps ecclésiastiques responsables et bien articulés peut contribuer à l'avancement de l'unité, en fournissant des interlocuteurs valables au dialogue œcuménique, à condition, bien entendu, que les éléments purement confessionnels ne soient pas appuyés au détriment des biens possédés en commun. Quant à l'intercommunion à laquelle fait ici allusion le professeur Mehl, elle

<sup>21</sup> Discours inaugural, 12 juillet.

se situe dans la ligne des unions entre Églises, bien que celui-ci se soit efforcé de transcender le dilemme entre intercommunion considérée comme moyen ou comme aboutissement<sup>22</sup>. Cette question ne se pose pas simplement au sujet des groupes protestants, mais c'est d'eux surtout que l'on peut attendre une réponse susceptible de favoriser l'unité. De la part des autres, en effet, une telle réponse constituerait une nouvelle prise de position à l'égard du ministère et il est à craindre que le rapprochement ainsi obtenu ne le soit qu'en élargissant le fossé d'un autre côté<sup>23</sup>.

Touchons enfin à un autre point qui, sans non plus trouver son application uniquement dans le protestantisme ou l'anglicanisme, les concerne peut-être de façon particulière. Pour que « Foi et Constitution » remplisse son rôle, il faut que non seulement les diverses dénominations, mais encore les diverses tendances théologiques puissent s'y

<sup>22</sup> *Ibid.* : « Il est clair que nous n'avons pas à considérer l'eucharistie comme un moyen qui serait en notre pouvoir, mais comme une grâce qui nous est offerte. Mais d'autre part l'idée de chercher à réaliser un accord doctrinal parfait avant d'arriver à l'intercommunion n'est pas non plus juste, car l'accord doctrinal dans l'Église ne peut pas être obtenu à un niveau intellectuel seulement, comme s'il s'agissait d'un consensus entre doctrines philosophiques. L'accord doctrinal présuppose l'existence d'une *koinonia* de croyants. Or, l'eucharistie est précisément le sacrement de cette *koinonia*. Je ne veux pas préjuger de la question de savoir si au Conseil œcuménique nous sommes déjà parvenus à ce degré de *koinonia* qui fait que celle-ci a besoin de recevoir le sacrement eucharistique, mais je dis seulement qu'il est inexact de renvoyer au jour du parfait consensus le moment de l'intercommunion. »

<sup>23</sup> D'autre part, il n'est pas sûr que les théologiens catholiques aient dit leur dernier mot sur cette question. On trouvera un exposé très ouvert de Maximos IV, Patriarche de l'Église grecque-melchite catholique, dans *Voix de l'Église en Orient*, Bâle-Paris, 1962, p. 187-189. Le Patriarche affirme entre autres choses : « ... la variation de la discipline de l'Église sur ce point nous prouve que l'interdiction de la communion ecclésiale avec les non-catholiques de bonne foi est, non de droit divin, mais de droit simplement ecclésiastique, donc passible d'évolution selon la prudence des pasteurs de l'Église et selon les circonstances changeantes de temps et de lieu. »

Sur les travaux antérieurs de « Foi et Constitution » à propos de l'intercommunion, voir notre article : *Aspects de la communion des saints dans les travaux de la Commission « Foi et Constitution »*. De la Conférence d'Edimbourg à celle de Lund, dans *Sciences ecclésiastiques*, 15 (1963), p. 263-273. Un de nos étudiants prépare une thèse sur ce sujet.

À Montréal, on n'a pas réexaminé le problème pour lui-même. La sous-section sur l'intercommunion, à part de considérer rapidement un texte préparé par le frère Max Thurian, s'est contentée de présenter des recommandations sur la réglementation des offices cultuels aux assemblées œcuméniques. Une de ces recommandations vise à manifester que le Conseil comme tel ne prend pas position (célébration du culte eucharistique par une Église qui n'accepte pas l'intercommunion); elle a été mal comprise par plusieurs et a donné lieu en assemblée plénière à un débat animé et à un vote assez partagé.

Sur les positions actuelles : J. G. DAVIES, *Intercommunion. An Attempt to Distinguish Current Issues*, dans *Ecumenical Review*, 15 (1963), p. 410-418. Un numéro spécial de *Youth* (Conseil œcuménique, Genève), intitulé *Many Churches, One Table, One Church* (n° 6, décembre 1962), porte sur cette question et traduit l'impatience de plusieurs milieux.

faire entendre. Le danger existe de voir un mouvement comme celui-là attirer à lui des théologiens d'une certaine mentalité et d'une certaine orientation. Le travail de « Foi et Constitution » intéresse surtout des théologiens « engagés », plus ou moins directement mêlés à l'action, et risque de laisser en marge d'autres travailleurs très influents, mais plus exclusivement confinés à leurs fonctions académiques. Le président de la Conférence de Montréal a signalé ce problème en se référant à la pensée de Bultmann :

Le travail de « Foi et Constitution » est-il en danger de tomber dans le provincialisme théologique ? De fait, je pense que nous n'avons pas toujours prêté ces dernières années une attention suffisante à certaines voix théologiques qui s'expriment parmi nous aujourd'hui. Pour n'en donner qu'une, celle que fait entendre le professeur Bultmann, n'est pas reflétée dans nos études comme il faudrait, et nous risquons également de négliger d'autres domaines de la pensée théologique créatrice. S'il est vrai que la voie de l'unité est celle qui conduit au centre, nous devons tenir compte de tous ceux qui posent des questions fondamentales, quelle que soit la difficulté de les intégrer à un moment donné au développement de notre travail <sup>24</sup>.

C'est sans doute pour tenir compte de cet élément que l'on avait inscrit au programme un exposé du professeur Ernst Käsemann, de Tubingue, sur l'Église dans le Nouveau Testament, en même temps qu'un autre d'un exégète catholique, Raymond E. Brown, p.s.s., sur le même sujet <sup>25</sup>.

#### IV. — CONTACTS PLUS FRÉQUENTS AVEC L'ÉGLISE CATHOLIQUE.

##### A. PRÉSENCE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE A LA CONFÉRENCE DE MONTRÉAL.

L'Église catholique, même si elle ne fait pas partie du Conseil œcuménique et ne pouvait envoyer de délégués à la Conférence de « Foi et Constitution », n'en a pas moins été présente à Montréal de multiple façon, de sorte qu'il est permis de parler d'une réelle collaboration.

Des théologiens catholiques avaient présenté des observations sur les rapports qui devaient servir de base aux travaux de la Conférence et quelques-uns avaient même pu les discuter à Bossey, en mars 1963,

<sup>24</sup> Séance plénière, 13 juillet.

<sup>25</sup> Séance plénière, 16 juillet.

avec des théologiens de diverses Églises membres du Conseil<sup>26</sup>. Au plan local, la Commission œcuménique diocésaine de Montréal, sous la présidence du R.P. Irénée Beaubien, s.j., a été associée à la préparation de la Conférence. Le Vatican désigna cinq observateurs : de Hollande, Jan C. Groot; des États-Unis, G. Diekmann, o.s.b., et G. Tavard, a.a.; du Canada, B. Lambert, o.p., et G. Baum, o.s.a., tous mêlés activement au mouvement œcuménique. Quinze catholiques étaient encore invités à titre personnel. Plusieurs autres, enfin, parmi lesquels certains de nos meilleurs spécialistes, étaient accrédités auprès du Bureau de Presse. Nous avons signalé qu'un catholique fut appelé, en séance plénière, à présenter un rapport. D'autres purent exprimer leur avis au cours des réunions de sections. Tout cela révèle une situation nouvelle que l'on s'appliqua à analyser dès le début de la Conférence.

#### B. EXAMEN DE LA SITUATION PAR LE PROFESSEUR MEHL.

Le premier à aborder cette question, dès la séance d'ouverture, fut le professeur Roger Mehl, de la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg, qui le fit avec la franchise et la clarté qui le distinguent<sup>27</sup>. Relevant les principaux événements qui, selon lui, depuis l'Assemblée de la Nouvelle-Delhi, revêtent une signification positive et commandent les travaux de « Foi et Constitution », il a traité d'abord de la définition de l'unité adoptée en 1961, puis passa à la place de l'Église catholique dans le mouvement œcuménique :

Le second fait dont nous devons tenir le plus grand compte dans nos recherches, c'est que l'Église catholique romaine, pour autant qu'on en puisse juger dès à présent, a compris la nécessité d'être présente au dialogue œcuménique, qu'elle ne pouvait plus, elle non plus, continuer à vivre et à exercer son ministère sans se préoccuper de la communauté

<sup>26</sup> Nous avons eu entre les mains les travaux suivants : au sujet du rapport sur le Christ et l'Église : J. C. Groot et un groupe de théologiens anglais et irlandais (K. McNamara, Th. Worden, F. Clark, s.j., H. St. John, o.p., B. Leeming, s.j.); sur le culte : Y. M.-J. Congar, o.p., et un autre groupe de théologiens (A. S. E. Burrell, B. Leeming, J. D. Crichton, Ch. Davis); sur la Tradition et les traditions : Y. Congar, o.p.; sur l'institutionnalisme : C. J. Dumont, o.p., et B. Leeming, s.j. On a distribué aux membres des sections concernées le texte complet ou le résumé de ces observations. Les théologiens catholiques expriment leur sentiment avec netteté, soulignant ce qui leur paraît le meilleur comme ce qu'ils trouvent à reprendre. On a dépassé le stade des conversations précautionneuses où les facteurs non théologiques avaient souvent le pas sur les données objectives. Cela est de bon augure.

<sup>27</sup> Discours inaugural, 12 juillet.

œcuménique d'Églises qui s'est constituée en dehors de ses frontières. Ce n'est pas notre tâche ici d'analyser les raisons de cette évolution. Notre premier devoir doit être de déclarer sans aucune espèce de réticence que nous nous réjouissons de cette évolution, que notre recherche de l'unité et que toute l'œuvre œcuménique trouvent dans cette évolution un encouragement, que nous saluons cette évolution comme l'un des signes les plus précieux donnés à notre génération. Comment ne pas évoquer ici avec reconnaissance l'œuvre si riche d'avenir accomplie par le pape Jean XXIII au cours de son bref pontificat ? Nous tenons à dire, en présence de nos frères observateurs de l'Église catholique romaine, que nous saluons ici fraternellement, que les Églises associées dans le Conseil œcuménique ne considèrent pas le Concile du Vatican comme un événement qui leur serait étranger, mais comme un événement qui les atteint toutes, parce qu'en vérité il concerne l'histoire interne de l'Église universelle.

Le professeur Mehl rappela ensuite les conditions fondamentales d'un authentique dialogue entre les Églises. Commençons par rapporter ses propres paroles :

Pour qu'il y ait dialogue, il faut d'une part que les partenaires acceptent de se laisser mutuellement interroger, il faut d'autre part qu'ils se trouvent sur un pied d'égalité<sup>28</sup>. En ce qui concerne le dialogue œcuménique, la conception essentielle est que les Églises se considèrent mutuellement comme participant à la réalité de l'Église universelle. Jusqu'à présent, l'Église catholique romaine n'a considéré comme Églises au sens véritable de ce mot que les seules Églises orthodoxes, réservant aux Églises protestantes le terme ambigu de confessions ou communautés chrétiennes. Sans que nous puissions ici nous prononcer de façon absolue,

<sup>28</sup> Cette phrase appellerait des éclaircissements. La question soulevée est délicate et même irritante pour beaucoup, mais ce serait manquer à une autre exigence du dialogue de feindre qu'elle ne se pose plus. Il ne s'agit évidemment pas de vouloir établir une sorte de hiérarchie de perfection et de préjuger du degré d'intimité des relations de chaque chrétien avec son Seigneur. Cependant l'Église catholique comme les Églises orientales et d'autres encore, ne reconnaît pas à tous les chrétiens un statut ecclésial identique. Les exigences du professeur Mehl sembleraient, à première vue, aller au-delà de la déclaration de Toronto : « ... le fait d'appartenir au Conseil n'implique pas que chaque Église doive considérer les autres comme des Églises dans le plein sens du terme » (par. IV, n. 4; trad. française dans R. AUBERT, *Problèmes de l'Unité chrétienne*, nouvelle éd., Chevetogne, 1952, p. 171; texte anglais dans G. K. A. BELL, éd., *Documents on Christian Unity*, 4th Series, Londres, 1958, p. 220-221). L'orateur a sans doute nuancé sa pensée en parlant de « participation à la réalité de l'Église universelle », ce qui peut admettre des degrés et revient substantiellement à cet autre passage de la déclaration de Toronto : « Toutes les Églises chrétiennes, y compris l'Église romaine, reconnaissent qu'il n'y a pas de totale identité entre l'ensemble des fidèles de l'Église universelle des membres rattachés à leur propre Église » (par. IV, n. 3; dans R. AUBERT, *op. cit.*, p. 170; G. K. A. BELL, *op. cit.*, p. 220). Pour éviter toute équivoque, il faudrait d'ailleurs ajouter « visiblement », après « rattachés ». En termes de théologie catholique, se pose ici le problème de l'appartenance des non-catholiques à l'unique Église de Jésus-Christ (voir Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, vol. II, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1962, p. 1304-1314). Nous avons nous-même abordé cette question en nous en tenant aux positions et au vocabulaire assez communément acceptés, dans *La Communion des Saints*, Paris, 1962, paragraphe intitulé « Communion des saints et degrés de rattachement à l'Église », p. 82-84; nous nous exprimerions actuellement avec plus de netteté dans le sens d'une appartenance conçue de façon analogique.

il semble qu'une évolution se dessine. Nous retiendrons tout particulièrement les déclarations du cardinal Bea, recevant le 15 octobre 1962 les observateurs délégués au Concile et les saluant du titre : « mes frères dans le Christ ». Il commentait lui-même cette salutation en ces termes : « Ce titre nous plonge immédiatement dans la conscience profonde de l'incommensurable grâce du baptême qui a établi des liens indestructibles plus forts que toutes nos divisions. Il faut surtout que notre foi dans l'efficacité irrésistible de la grâce du Christ et dans l'œuvre de l'Esprit-Saint dans les baptisés ne soit point affaiblie. »

S'il est devenu vrai pour l'Église catholique romaine que, malgré les divisions ecclésiastiques, subsiste et s'affirme une communauté ecclésiale de baptisés, qui établit entre les Églises des liens plus forts que leurs divisions, alors je dis que l'espace pour une conversation œcuménique se trouve donné du même coup. Encore faut-il que cette nouvelle vision des choses se traduise dans des actes concrets. A cet égard, l'invitation faite aux Églises non romaines d'envoyer des observateurs au Concile du Vatican II prend réellement figure d'événement symbolique. Car la plupart d'entre eux, je tiens à le souligner, étaient invités comme représentants de leurs Églises et non pas à titre individuel. Rome considérait donc que ces Églises comme telles devaient, d'une façon ou d'une autre, être présentes à l'effort de renouveau qu'elle même entreprenait. Quand une Église affirme ainsi concrètement le souci qu'elle a de ne pas poursuivre solitairement sa vie propre, la condition fondamentale d'un dialogue œcuménique est réalisée.

L'orateur croit que si Jean XXIII a pris la décision de renvoyer à l'étude le schéma sur l'Écriture et la Tradition, « c'est que le texte proposé aurait rendu le dialogue stérile sur un point capital ». D'autre part, il rappelle le vœu formulé à la Nouvelle-Delhi concernant la modification des règles canoniques à propos des mariages mixtes<sup>29</sup>. Ce vœu ne constitue pas d'ailleurs un ultimatum :

Il va sans dire que si, contre notre espérance, cette condition ne devait pas se réaliser, nous n'en devrions pas moins prendre acte du fait que l'Église romaine porte avec nous, et dans une large mesure, comme nous, le souci de l'unité et qu'elle est dès à présent prête à cet effort de

<sup>29</sup> Le texte ronéotypé distribué avant la conférence suppose que l'Église catholique considère comme nul tout mariage célébré en dehors d'elle. Nous ajoutons entre crochets les additions faites oralement par le professeur Mehl : « Redisons ici que tant que cette Église considère le mariage [mixte, j'insiste sur ce mot *mixte* qui ne se trouve pas dans votre texte et je prie les traducteurs d'en tenir compte] célébré dans les Églises de la Réforme comme nul et non avenu, il sera difficile à celle-ci d'avoir avec Rome un véritable dialogue œcuménique, car cette attitude semble indiquer que l'Église catholique ne tire pas [sur ce point-là] toutes les conséquences [qu'elle pourrait tirer de sa reconnaissance] de l'existence d'une communauté de baptisés. Le jour où l'Église catholique cessera d'excommunier ceux de ses enfants qui acceptent, lors d'un mariage mixte, la bénédiction d'une Église protestante, non seulement le climat sera transformé, mais l'une des conditions objectives du dialogue œcuménique sera réalisée. »

compréhension, d'information et de réflexion parallèle qui correspond à l'un des vœux les plus chers du Conseil œcuménique. Dès à présent, nous devons être pleinement disponibles pour le dialogue qui peut s'ouvrir. Nous devons aussi voir clairement que quels que puissent être les résultats positifs du Concile, aucun des grands problèmes qui sont à l'origine des divisions de la chrétienté ne sera pleinement résolu.

L'orateur note enfin que les positions ecclésiologiques de l'Église catholique sont largement représentées par les Églises orthodoxes :

L'absence de l'Église catholique à nos travaux et à nos recherches constitue assurément pour le Département de « Foi et Constitution » et pour la communauté œcuménique une faiblesse. Il est vrai, et des théologiens catholiques l'ont souvent déclaré, que *théologiquement* l'Église catholique est présente à nos débats par personne interposée : abstraction faite, en effet, du primat de juridiction de l'évêque de Rome, les Églises orthodoxes défendent et illustrent une ecclésiologie en tout point semblable à celle de Rome. Vous savez d'ailleurs que depuis Amsterdam, on caractérise le Conseil œcuménique comme un Conseil d'Églises où ne cessent de s'affronter, dans une tension féconde, un groupe protestant et un groupe catholique.

Le professeur Mehl ne prend d'ailleurs pas complètement à son compte l'affirmation sur la similitude des ecclésiologies catholique et orthodoxe<sup>30</sup>. Il est entendu que chacune des grandes traditions chrétiennes exige d'être considérée pour elle-même. Dès l'ouverture de la Conférence, les participants se virent donc invités à regarder du côté de l'Église catholique. Venant d'un des meilleurs représentants du protestantisme et d'un écrivain au regard lucide et sans compromission, les réflexions du professeur Mehl devaient attirer l'attention<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Bien qu'il affirme ne pas vouloir chercher à minimiser le fait que les Eglises orthodoxes professent une ecclésiologie qui a de profondes analogies avec celle de l'Église catholique, le professeur Mehl voit dans le rejet de la primauté du pape la manifestation d'une différence profonde : « Il nous semble que le refus des Eglises orthodoxes s'enracine dans une conception originale des rapports entre l'ecclésiologie et la pneumatologie, que le sérieux exemplaire avec lequel l'orthodoxie a toujours considéré la doctrine du Saint-Esprit, l'action du Saint-Esprit dans l'Église l'a gardée des pièges d'un juridisme abstrait. » On peut souhaiter, avec le professeur Mehl, que l'on s'arrête avec sérieux à la pneumatologie en rapport avec l'ecclésiologie, et penser avec lui que l'insistance sur le rôle du Saint-Esprit entraîne une attitude particulière à l'égard des structures juridiques, sans admettre que cette reconnaissance doive conduire au rejet du primat que les catholiques n'acceptent pas plus pour des raisons qui tiennent aux accidents de l'histoire ou aux conflits de types de civilisation que les orthodoxes ne le rejettent uniquement pour ces raisons.

<sup>31</sup> Rappelons, de R. MEHL, un essai important sur le catholicisme : *Du catholicisme romain. Approche et interprétation* (Cahiers théologiques, 40), Neuchâtel-Paris, 1957; on en trouvera un bon compte rendu par René BEAUPÈRE, o.p., dans *Lumière et Vie*, vol. 7, n° 39 (oct. 1958), p. 77-82.

## C. COMMENTAIRES DU TRÈS RÉVÉREND O. S. TOMKINS.

Le président de la Conférence de Montréal, le très révérend O. S. Tomkins, dans l'allocution où il précisait la tâche à accomplir, s'arrêta aussi à l'Église catholique<sup>32</sup>. Le fait est d'autant plus significatif que le président ne cherchait pas, comme le professeur Mehl, à faire un tour d'horizon, et qu'à part cet excursus, il s'en tint immédiatement aux travaux de « Foi et Constitution ». Il venait d'affirmer que les participants de la Conférence de Montréal étaient « membres de la communauté vigoureuse et en pleine croissance de ceux qui travaillent à l'unité chrétienne », et de souligner qu'au cours des dernières années la pression qui pousse à l'unité s'est accrue « d'une manière qui aurait pu paraître miraculeuse » aux ancêtres du mouvement œcuménique. Il enchaîna :

Un nouveau fait doit rester présent à nos esprits, au moment où un pape, récemment élu, commence son règne. Le développement le plus considérable qui se soit produit au cours de ces dernières années dans le mouvement œcuménique est certainement le dialogue positif et fructueux qui s'est établi entre l'Église catholique romaine et le reste du monde chrétien et qui doit subsister à l'état de possibilité réelle. Nous prions avec ferveur pour que, par l'œuvre du pape Paul VI, la volonté de Dieu soit faite. Mais, quel que soit le caractère du nouveau régime, il apparaîtra certainement que des impulsions et des désirs irréversibles sont nés dans l'Église catholique romaine. De même que nous nous sommes réjouis de la courtoisie avec laquelle les observateurs non catholiques ont été invités au deuxième Concile du Vatican, de même nous réjouissons-nous aujourd'hui d'avoir la possibilité, dans une modeste mesure, de rendre la politesse aux observateurs et aux invités catholiques romains qui sont parmi nous. Mais je reviendrai par la suite sur les occasions qui s'offrent à nous. Pour l'instant, je voudrais souligner combien l'étonnant élargissement du mouvement vers l'unité constitue pour nous une bénédiction.

L'évêque revint en effet plus loin sur la nécessité de rechercher les moyens qui permettent une meilleure coopération :

J'ai déjà mentionné la manière dont, par la bouche du pape Jean XXIII, nous avons perçu un nouvel accent dans la voix de l'Église catholique romaine. Nous savons bien que la position catholique romaine actuelle contient comme avant certaines affirmations dogmatiques qui ne peuvent souffrir aucune modification. Mais il est vrai qu'aujourd'hui l'Église catholique romaine s'est engagée dans un dialogue vivant avec nous, et que c'est un fait sans aucun précédent. Nous nous en réjouissons; et une part de notre préoccupation d'avenir consiste à nous

<sup>32</sup> Séance plénière, 13 juillet.

demander comment utiliser ce lien de la manière la plus féconde pour l'approfondissement de notre compréhension mutuelle. La discussion sur l'unité chrétienne a toujours eu un aspect irréel tant que la confession la plus importante de la chrétienté n'y prenait pas part. Le Conseil œcuménique rencontrera certaines questions difficiles touchant à la nature de ses relations avec un groupe de chrétiens qui, si important soit-il, ne fait pas encore partie de la communauté au même titre que les Églises membres. C'est encore à propos de notre appartenance au Conseil œcuménique que nous devons chercher à créer de nouveaux modes de coopération avec les théologiens catholiques romains dans les activités particulières de « Foi et Constitution »<sup>33</sup>.

Le professeur Mehl et le très révérend O. S. Tomkins ont présenté une analyse sereine et sympathique des nouvelles conditions du dialogue avec les catholiques. Ni l'un ni l'autre n'ont voulu réveiller les souvenirs désagréables du passé, ni se poser trop de questions sur l'avenir. Dans la ligne des paroles de Jean XXIII aux observateurs du Concile<sup>34</sup>, ils se sont contentés de goûter la grâce du moment présent. On allait pourtant entendre un autre son de cloche.

#### D. UN POINT DE VUE PLUS CRITIQUE : L'EXPOSÉ DU PASTEUR HARMS.

C'est l'exposé du pasteur luthérien Hans H. Harms, de Hambourg, ancien secrétaire aux recherches de « Foi et Constitution », qui a causé le plus de surprise et suscité le plus de réactions. Nous essaierons de donner le plus objectivement possible la substance de cet exposé qui s'inscrivait dans le thème « Examen de conscience et prévisions » et portait directement sur « le dialogue avec l'Église romaine »<sup>35</sup>.

Le pasteur Harms commence par des précautions oratoires. Il constate que nous sommes dans une période de transition et qu'analyser la situation présente devient chose ardue :

C'est précisément la raison pour laquelle il est difficile, pour ne pas dire impossible, de parler du dialogue entre l'Église de Rome et le Conseil œcuménique et les Églises membres, de manière à satisfaire tout le monde. Car les éléments du problème sont loin d'être connus de tous. Et des deux côtés, il y a certainement des particularités que nous aurions préféré taire et qui sont cependant déterminantes de l'état de fait dans lequel nous nous trouvons.

<sup>33</sup> S'éloignant de son texte, le président a signalé que parmi les documents distribués aux membres de la Conférence, se trouvaient des réflexions de catholiques romains sur les rapports préliminaires. Voir plus haut, note 26.

<sup>34</sup> Voir *Documentation catholique*, 60 (1963), col. 1395-1396 : « Que Dieu soit béni chaque jour. Pour aujourd'hui, donc, que cela nous suffise... »

<sup>35</sup> Séance plénière, 18 juillet.

Les changements entraînent une certaine confusion. Les frontières sont moins bien fixées que jadis. Des rapports existent entre catholiques romains et chrétiens d'autres confessions. C'est sur le sens de ce fait que veut réfléchir le conférencier :

Dès lors, des questions se sont posées dans de nombreux milieux, non seulement au niveau des paroisses, mais même parmi les membres de cette conférence : « Que signifie tout cela ? Où cela nous mène-t-il ? Les différences entre nos Églises n'étaient-elles pas, à tout prendre, bien moins graves et bien moins profondes qu'on ne nous le disait ? » Dans cette situation confuse provoquée par une transformation de l'atmosphère que beaucoup accueillent avec joie, on voit naître une espérance un peu sentimentale, comme cela arrive toujours — et tout naturellement — dans les périodes de transition. Nous sommes alors aisément entraînés — des deux côtés, la chose est sûre — par notre enthousiasme à surmonter cette longue division que nous regrettons tant et qu'aucun chrétien sincère, quelle que soit son Église, ne peut accepter de bon cœur. C'est à ce moment qu'il faut examiner la situation avec sobriété et réalisme. C'est dans cet esprit que j'envisage ce soir mon intervention.

Toute la première partie de l'entretien a porté sur les relations de « Foi et Constitution » avec l'Église catholique, histoire faite en grande partie d'invitations et de refus et présentée par le D<sup>r</sup> Harms dans la lumière la plus crue des documents officiels<sup>36</sup>. Cette histoire est entrée dans une deuxième phase avec l'Instruction du Saint-Office, du 20 décembre 1949, sur les conversations avec les non-catholiques. Le document reconnaît l'existence de ces conversations et les soumet à une stricte régulation; il a été diversement interprété et, aux yeux de beaucoup, il comporte, malgré une phraséologie passablement négative, un sens positif<sup>37</sup>. Ce n'est pas l'avis du D<sup>r</sup> Harms qui conclut :

C'est donc un vrai miracle que, dans ces conditions, le nombre des théologiens catholiques romains qui ont montré de l'intérêt au mouvement œcuménique et pris part à un dialogue œcuménique personnel, ait continuellement augmenté et qu'il puisse exister, par exemple, une Conférence catholique romaine pour les questions œcuméniques. [...] Nous comprenons l'énergie qu'ils ont dû déployer pour obtenir l'autorisation officielle, non seulement d'avoir avec nous des contacts, mais aussi de pouvoir

<sup>36</sup> Ce sont : la réponse faite par Benoît XV, en 1919, aux organisateurs de la future conférence de « Foi et Constitution »; l'interdiction faite en juillet 1927 d'assister à la Conférence de Lausanne; l'encyclique *Mortalium Animos* de Pie XI, 6 janvier 1928; la réponse négative de l'archevêque d'Edimbourg à la veille de la deuxième Conférence mondiale; certains passages de l'encyclique *Mystici Corporis* de Pie XII, 29 juin 1943; l'interdiction faite le 5 juin 1948 d'assister à l'Assemblée d'Amsterdam.

<sup>37</sup> On trouvera une analyse de cette instruction et des références à plusieurs commentaires dans Gustave THILS, *Histoire doctrinale du Mouvement œcuménique*, p. 296-302.

contribuer au travail d'étude œcuménique, et plus encore, de pouvoir être officiellement présents à la troisième Conférence mondiale de « Foi et Constitution » à Lund en 1952, aux rencontres du Comité central, depuis Rhodes, à la troisième Assemblée du Conseil œcuménique à la Nouvelle-Delhi, et enfin ici où ils sont en nombre si imposant. Qu'on pense aux paroles de *Mortalium Animos* : « [...] il n'est licite en aucune façon à des catholiques de donner à ces entreprises leur encouragement et leur appui », et qu'on se souvienne que mardi soir, l'un des conférenciers officiels de cette Conférence était un exégète catholique romain et que dimanche prochain la soirée sera consacrée à une assemblée publique qui n'est pas organisée par la Conférence, mais par le Comité d'organisation de Montréal, qui a prévu comme l'un des orateurs, un cardinal !

Le pasteur Harms se réjouit de cette évolution, accélérée sous le pontificat de Jean XXIII. Cependant, « par respect de la vérité », il fait observer : 1° qu'il ne subsiste aucun doute sur la manière dont le pape défunt envisageait la restauration de l'unité : « Il a toujours déclaré d'une manière absolument nette que le seul retour à Rome résoudra le problème œcuménique. Son idée était de réformer sa propre Église par le Concile, de telle sorte que les frères séparés sentent que l'invitation et la nécessité de revenir à l'obéissance papale s'imposent d'une manière impérieuse; et le pape Paul VI a déjà exprimé les mêmes idées »; 2° que l'ecclésiologie catholique, en particulier dans le domaine de l'infaillibilité papale, ne s'est pas modifiée, « bien que le changement d'atmosphère, dans la réalité pratique, soit évident ». L'incertitude et l'anxiété qui ont suivi la mort de Jean XXIII ont montré « combien fragile était encore l'arbuste œcuménique dans l'Église romaine ».

Le pasteur Harms veut quand même espérer « contre toute espérance » :

Puisque le Saint-Esprit a réussi à me convertir à Jésus-Christ et à l'action œcuménique, en dépit de mes traditions théologiques préférées et de mes idées personnelles, pourquoi aurait-il plus de peine à amener tout le Concile du Vatican, pape compris, à entamer un véritable dialogue œcuménique ?

Le conférencier a pourtant encore des questions à poser. La première porte sur les chances d'un véritable dialogue. Il commence par mentionner la position ecclésiologique de l'Église catholique, sans dire clairement si elle constitue, à ses yeux, un obstacle insurmontable<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> Voici en quels termes s'est exprimé le D<sup>r</sup> Harms : « Y a-t-il vraiment quelque chance d'entamer un véritable dialogue ? Ou sommes-nous encore dans la situation

Il passe ensuite à un point qui relève des attitudes plus que de la doctrine, rejetant vivement l'insinuation que les catholiques seraient seuls à se préoccuper de la vérité :

Je me rappelle plus d'une conversation avec des membres de l'Église romaine, dans lesquelles on parlait de l'idée, considérée comme certaine, qu'aucune autre Église chrétienne n'avait le vrai souci de la vérité, de sorte que l'Église romaine rendait aux Églises membres du Conseil œcuménique un grand service pastoral en ne se rattachant pas à ce Conseil, ce qui contraignait le reste de la chrétienté à se préoccuper de la vérité. Je me sentirais coupable de relativisme si je ne déclarais pas franchement que dans ces conditions, tout vrai dialogue œcuménique est condamné. Il nous faut demander à nos interlocuteurs catholiques romains de prendre conscience du fait que nous non plus, nous n'avons aucun intérêt à des compromis. Nous désirons l'unité du corps du Christ dans la vérité et la charité, et nous prions dans ce sens. Et c'est la raison pour laquelle nous aimerions voir, non seulement des observateurs catholiques romains dans nos conférences, mais de réels partenaires.

Le D<sup>r</sup> Harms mentionne ensuite trois problèmes qui, selon lui, exigent une réponse, le baptême, les mariages mixtes et le prosélytisme, et affirme qu'ils se résolvent dans cette question : « Que pense réellement l'Église de Rome du Saint-Esprit ? Comment et où le Saint-Esprit agit-il ? » Le pasteur Harms voulait par là attirer l'attention sur le problème des relations entre l'élément institutionnel et l'élément charismatique dans l'Église. Il le fit de façon inutilement choquante, mais peut-être n'est-il pas inutile de reproduire ici ses réflexions, ne fût-ce que pour se rendre compte de la difficulté que provoque toujours chez les chrétiens d'autres confessions certains aspects de la doctrine et de la vie de l'Église catholique :

N'est-ce pas une tentative continuellement renouvelée de conserver le Saint-Esprit par le moyen d'institutions et de lois canoniques, en restreignant son pouvoir qui exige la liberté ? La papauté n'est-elle pas en fait un moyen de rétrécir le canal par où passe l'action du Saint-Esprit ? Je rappelle ici les jours d'incertitude qui ont suivi la mort du pape Jean XXIII. L'Esprit ne se lie pas à une institution, à un homme et à ses décisions. Sur ce point, toutes les Églises membres du Conseil œcuménique, sans exception, voudraient demander à l'Église de Rome de laisser le Saint-Esprit accomplir librement son œuvre dans le corps tout entier du Christ. A mon avis, le secret du pontificat de Jean XXIII a été

décrite par Pie XI qui n'envisage pas qu'il y ait jamais dialogue entre partenaires s'abordant sur pied d'égalité. En conséquence de son ecclésiologie, l'Église de Rome doit avoir une conception du dialogue réellement œcuménique différente de celle des autres Eglises. Nous constatons la chose comme nous constatons, avec la Déclaration de Toronto du C.O.E., ou dans notre constitution de « Foi et Constitution », que la participation au C.O.E. ou au travail de « Foi et Constitution », ne signifie pas nécessairement qu'on a reconnu les autres Eglises comme Eglises. »

précisément de tenter de se dégager de l'institution et de faire une place dans son Église à l'Esprit de Dieu. Et ce n'est qu'à cette condition qu'un dialogue œcuménique véritable pourra s'établir.

L'exposé du pasteur Harms se termine sur cet appel : « Quelle valeur toutes nos prières pour le corps de Christ peuvent-elles avoir, si nous ne sommes pas prêts à nous engager dans cette œuvre et à donner libre cours au Saint-Esprit ? »

Il est inutile de cacher que cet exposé a provoqué un réel malaise, peut-être plus chez des participants non catholiques que chez les catholiques eux-mêmes. On se répétait qu'en haut lieu on était passablement ennuyé. Est-ce pure coïncidence ? Le Bureau de Presse faisait distribuer peu après le texte d'un article de Karl Barth sur le Concile du Vatican, d'un ton beaucoup plus optimiste.

Quelques-uns étaient d'avis que l'esprit œcuménique n'exige pas de rester insensible à des propos jugés déplacés ou à fortiori, inexacts. Henri Fesquet, le chroniqueur religieux du *Monde* (Paris), exprima cette irritation et parla de « climat encore parfois tendu », de discours « dont on a pu dire qu'il n'était pas un modèle d'esprit œcuménique », et surtout mit à contribution un extrait de l'article de Karl Barth sur le Concile du Vatican, en le coiffant du titre : « Des Ottaviani protestants <sup>39</sup>. »

Il n'était peut-être pas mauvais que l'on sente les catholiques capables d'exiger à l'égard de leurs croyances la même attitude respectueuse et compréhensive qu'on attend d'eux vis-à-vis des autres chrétiens. Pourtant il n'était sans doute pas bon d'en rester là. Un vétéran de l'œcuménisme catholique, dom Théodore Strotmann, o.s.b., représentant de la revue *Irénikon* (Chevetogne), n'hésita pas à intervenir. Selon lui, le pasteur Harms a exposé « avec sobriété et réalisme » la situation actuelle et a « tracé avec objectivité quelques aspects caractéristiques de l'attitude romaine devant le mouvement œcuménique des quarante années passées » ; il faut donc consentir à l'entendre.

Puis dom Strotmann aborde résolument la question des rapports entre l'institution ecclésiastique et l'action de l'Esprit, en termes à la fois vigoureux et prudents :

Mais nous avons le devoir de l'écouter [le pasteur Harms] jusqu'au bout quand il fait part ensuite de ses appréhensions, qui restent simple-

<sup>39</sup> Dans *Le Devoir* (Montréal), 22 juillet 1963.

ment celles de l'immense majorité de ceux que nous avons coutume d'appeler nos frères séparés. On cite cette phrase du discours : « La papauté, par exemple, n'est-elle pas, en fait, un moyen de rétrécir le canal par où passe l'action du Saint-Esprit ? » Nous répondrons évidemment par un *non* énergique à la question ainsi posée. Nous répondons ainsi d'autant plus énergiquement que la grâce de la papauté est, pour ainsi dire, devenue visible au monde entier depuis quelques années. Mais c'est justement de cette visibilité, qui s'opère dans l'humilité et la simplicité, que nous avons tellement besoin.

Nous savons mieux de nouveau que tous les évêques sont dans l'Église des organes privilégiés de l'action du Saint-Esprit. Cela n'aurait jamais dû être ignoré et méconnu car, sinon, comment « laisser le Saint-Esprit accomplir librement son œuvre dans le corps tout entier du Christ » ? Il s'agira de rendre visible de plus en plus la vraie fonction de l'évêque, laquelle — ne l'oublions pas — est rejetée par une très grande partie de la chrétienté, qui n'en voit plus la valeur proprement spirituelle et essentiellement ecclésiale.

Ne nous énervons donc pas trop rapidement en écoutant des messages comme celui du pasteur Harms. Ce fut un message irénique dans le fond. Et nous ne croyons pas que le professeur Karl Barth sera particulièrement heureux de l'usage qu'on a fait dans l'article de son texte si intéressant et franc. Nous avons tous à « balayer devant notre porte<sup>40</sup> ».

On trouvera peut-être que nous avons accordé trop d'importance à cette conférence du D<sup>r</sup> Harms, mais on conviendra qu'elle pose des problèmes qu'il ne faudrait pas chercher trop vite à oublier. Le commentaire de dom Strotmann, en allant au point crucial, nous dispense de rien ajouter.

#### E. SOIRÉE DE FRATERNITÉ CHRÉTIENNE A L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL.

On ne saurait méconnaître la signification de la soirée de fraternité chrétienne qui a réuni à l'Université de Montréal la plupart des participants de la Conférence de « Foi et Constitution » et un grand nombre d'autres invités<sup>41</sup>. Cette soirée avait été organisée par le

<sup>40</sup> *Ibid.*, 24 juillet 1963.

<sup>41</sup> Indiquons brièvement, pour ceux qui n'auraient pas eu l'occasion de lire un compte rendu de cette soirée, dans quel ordre elle s'est déroulée : un mot de bienvenue par le D<sup>r</sup> Stanley B. Frost, de la Faculté de Théologie de l'Université McGill, et le R.P. I. Beaubien, s.j., président de la Commission diocésaine d'œcuménisme; exposé du pasteur W. A. Visser't Hooft, secrétaire général du Conseil œcuménique des Églises; allocutions suivies ou précédées de prières et de chants par le D<sup>r</sup> G. Johnston, principal du Collège théologique de l'Église-Unie du Canada, S. E. Athénagoras d'Elaiia, métropolitaine des Grecs orthodoxes du Canada, et S.E. le cardinal Paul-Émile Léger, archevêque de Montréal; une liturgie de la Parole, suivie du chant du *Notre Père* par les chorales réunies; prière finale pour l'unité présidée par le très révérend Kenneth Maguire, évêque anglican de Montréal, assisté de représentants de diverses confessions chrétiennes et de divers pays.

Comité local de « Foi et Constitution », la Commission catholique diocésaine d'Œcuménisme et les deux groupes œcuméniques d'expression française et d'expression anglaise de Montréal. Elle n'a pas constitué un acte de la Conférence comme telle, mais était inscrite à son programme officiel et s'est trouvée en liaison assez étroite avec elle pour qu'il nous soit permis d'en traiter ici<sup>42</sup>. Bien qu'il se soit agi d'une réunion strictement interconfessionnelle, nous en parlons à propos de l'Église catholique car, on l'a senti facilement, c'est la participation de celle-ci et surtout la présence du cardinal Léger qui donnaient à cette manifestation un caractère inédit.

Le pasteur Visser't Hooft réussit d'abord, en quelques minutes, à présenter le mouvement œcuménique :

Je pense, j'espère même que ce soir nous sommes tous étonnés de nous trouver ensemble. Car à la lumière de l'histoire, notre rencontre a quelque chose de tout à fait surprenant. [...] Les Églises chrétiennes étaient devenues des univers spirituels profondément différents et à bien des égards opposés les uns aux autres. Comment expliquer qu'aujourd'hui nous puissions nous rencontrer, et que nous ne nous rencontrions pas sur un terrain politique ou social ou vaguement religieux, mais en tant que chrétiens, disciples d'un seul et même Seigneur Jésus-Christ ? Que s'est-il donc passé ? La réponse s'appelle : le mouvement ou plutôt le fait œcuménique.

Après avoir rappelé les principales manifestations de ce mouvement, l'orateur s'est demandé pourquoi il existe. Deux explications sont à rejeter, l'indifférentisme et la pression du monde non chrétien :

Est-ce à dire que les Églises se soient laissées gagner par l'esprit d'indifférentisme, de confusionisme qui est tellement répandu dans notre monde contemporain, l'esprit de la nuit dans laquelle tous les chats sont gris, l'esprit des soldes pendant lesquelles les prix sont baissés, que les convictions claires et fortes soient démodées et que tous acceptent n'importe quoi dans une soi-disant tolérance universelle ? Non. Ce n'est pas cela du tout. Le mouvement œcuménique n'a pas été créé par des tièdes et c'est même un de ses principes fondamentaux de noter et exprimer les désaccords aussi clairement que les accords<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Notons un détail. La plupart des textes, y compris la version anglaise de l'allocution du cardinal Léger, avaient été ronéotypés par les soins du secrétariat de la Conférence et portaient même l'en-tête : « Conseil œcuménique des Eglises. Division des Etudes. Commission de Foi et Constitution. »

<sup>43</sup> Le pasteur Visser't Hooft est revenu sur cette idée dans sa prédication, lors du culte de clôture de la Conférence, à la cathédrale anglicane : « Faut-il en déduire que nous devons être tellement épris de paix que nous devons, en matière doctrinale et théologique, devenir les avocats de la non-violence et du pacifisme, si bien que, lorsque la vérité et l'unité semblent aller en sens contraire, il nous faille toujours choisir l'unité ? La non-violence, oui. Car dans le vrai œcuménisme, le dialogue a

Ou alors les chrétiens auraient-ils peur d'un monde qui n'accepte plus de se laisser diriger par l'Église, et dans lequel il y a d'immenses régions où les chrétiens sont une faible minorité sous la pression de religions ou d'idéologies non chrétiennes ? Nous rassemblons-nous pour sauver ce que l'on peut sauver de cette civilisation chrétienne qui a eu un si grand prestige, mais qui est en train de le perdre ? Non, le mouvement œcuménique n'est pas un mouvement *contre*, mais un mouvement *pour*.

L'origine véritable du mouvement œcuménique, le secrétaire général du Conseil le voit dans la prise de conscience de la contradiction qui existe entre la séparation des chrétiens et la mission de l'Église qui est de manifester le don de la réconciliation des hommes avec Dieu et entre eux, en Jésus-Christ. A partir de là l'orateur dégage la signification de la soirée :

Notre rencontre d'aujourd'hui, comme tant d'autres rencontres dans d'autres endroits, prouve que le Seigneur écoute notre prière. Oh ! nous savons bien que nous ne sommes qu'au début d'un chemin très long et très ardu. Il y a d'immenses malentendus à surmonter. Il y a de profondes convictions que nous ne pouvons abandonner sans perdre notre intégrité spirituelle. Il y a des problèmes pratiques qui rendent nos relations difficiles. Mais la chose qui compte, celle qui doit dominer, c'est l'appel du Seigneur : que *tous* soient un. *Tous*, pas seulement *nous*, pas seulement le cercle fermé des fidèles qui pensent exactement comme nous. *Tous*, cela veut dire tous ceux qui croient en Jésus-Christ, même s'ils semblent être très loin.

Notre rencontre n'a pas de sens, si nous la considérons comme un spectacle ou une occasion unique. Notre rencontre a seulement un sens, si notre étonnement devient gratitude et si notre gratitude mène à l'action. Il y a tant à faire dans chaque endroit, chaque paroisse, chaque lieu de travail, pour changer nos anciennes habitudes, pour montrer que nous n'acceptons pas d'être séparés de ceux qui portent le nom du Christ. Non, nous voulons redevenir tous ensemble une *familia Dei*, la famille de Dieu. Que le Saint-Esprit, qui a déjà si puissamment travaillé à nous réveiller, nous aide aussi à aller de l'avant, à manifester au monde que les chrétiens sont un seul peuple, le peuple de Dieu.

Les deux allocutions suivantes portaient sur des sujets plus généraux et nous renonçons à regret à les résumer, celle du D<sup>r</sup> George Johnston, sur la catholicité protestante, et celle du métropolitain Athénagoras, sur la théologie de l'unité.

Quelques-uns ont avoué ne pas avoir saisi exactement l'intention du D<sup>r</sup> Johnston qui essaya de montrer qu'il est possible et souhaitable

pris la place de la *rabies theologorum*. Mais le pacifisme dans ce sens, alors non ! Car une paix théologique qui serait acquise aux dépens de la vérité ne serait pas la paix du Christ. Sa paix est la victoire de la vérité de Dieu. »

d'être en même temps protestant et catholique. Son propos nous paraît avoir été authentiquement œcuménique. Il voulait répudier les tendances schismatiques et insister sur les valeurs de continuité et de communion : « Les protestants ont donc découvert que s'ils veulent servir leur Seigneur Jésus-Christ, ils doivent aussi être catholiques dans le plein sens de ce mot magnifique. La catholicité doit leur redevenir familière <sup>44</sup>. »

Le métropolite Athénagoras souhaita, pour sa part, que les Églises sortent de leur isolement :

Les murs protecteurs érigés il y a longtemps pour nous séparer les uns des autres et nous protéger mutuellement contre les interventions des autres, paraissent maintenant, plus que jamais, insupportables, anachroniques et contraires à nos convictions à tous. [...] La vieille Rome du défunt et saint pape Jean XXIII; la nouvelle Rome avec le Patriarche Athénagoras, le Patriarche œcuménique des orthodoxes, travaillant sans relâche pour l'unité chrétienne; Canterbury avec son illustre archevêque Michel, à la tête de la communion anglicane, éprise d'unité; Genève avec la tâche mondiale du Conseil des Églises; l'Amérique et le Canada avec leur riche témoignage chrétien et leur disposition à faire partager leur abondance spirituelle et matérielle, tous joignent leurs voix dans la prière, et leur autorité dans l'effort pour assurer de nouvelles conditions qui prépareront et élargiront la voie où le peuple du Christ pourra s'engager et aider le monde à sortir de son chaos spirituel et moral.

On comprend que l'on attendait avec une hâte mêlée d'une certaine appréhension l'allocution du cardinal Léger. C'était sans doute la première fois qu'un aussi haut personnage de la hiérarchie catholique prenait part à une démonstration semblable. Tous étaient conscients de l'influence qu'allaient exercer ses paroles. Son message si fraternel et si biblique d'inspiration fit la plus profonde impression.

<sup>44</sup> Une séance plénière, celle du 15 juillet, avait été consacrée au thème de la catholicité. L'archiprêtre Vitali Borovoy, de l'Académie de Leningrad, le premier représentant à Genève de l'Église orthodoxe de Russie (1962-1963), présenta une étude patristique sur la nature de la catholicité (en insistant sur la signification qualitative de la catholicité). Le professeur Claude Welch, méthodiste, professeur à l'Université de Pennsylvanie, retraça l'évolution de la pensée protestante relativement à l'idée de catholicité, puis s'attacha à l'exprimer en rapport immédiat avec celle d'Église. Il avoue que les protestants sont mal préparés pour répondre « de façon positive aux définitions nouvelles et plus riches du terme *catholicité* que produit la pensée catholique romaine ou orthodoxe », mais, selon lui, en examinant les efforts des dix dernières années, « il n'apparaît pas clairement que ces tentatives aient été entièrement libérées de l'esprit polémique hérité du passé, qui conduit protestants comme catholiques à interpréter la catholicité de façon telle qu'ils puissent déclarer qu'elle appartient à eux seulement et que les autres n'y ont aucune part ». Plus loin, le professeur Welch affirmait que « la catholicité nous conduit à reconnaître que l'épithète *catholique* ne peut être accompagnée d'aucune étiquette particulière à une Église... »

Le cardinal savait reconnaître le travail accompli par le mouvement œcuménique et en particulier par « Foi et Constitution » :

Nous reconnaissons avec gratitude le désir sincère et la ferme volonté qui vous animent tous, pour rétablir dans l'Unité « ceux qui se glorifient d'être unis au Seigneur Jésus dans la foi ».

Nous savons que ce désir d'Unité est inspiré par l'Esprit même du Seigneur puisque, selon la parole même de l'Apôtre, nous n'avons pas reçu un esprit de servitude qui nous replonge dans la crainte, mais « l'esprit des fils d'adoption qui nous fait nous écrire *Abba Pater* » (Rom. 8, 15).

Nous savons également que les travaux de « Foi et Constitution » ont beaucoup aidé à répandre partout dans le monde chrétien ce désir d'Unité. Tous ceux qui participent à ces assises deviennent plus conscients de leurs responsabilités devant la volonté suprême du Seigneur qui ne cessait de répéter à ses disciples, avant de les quitter : « Mon commandement à moi, c'est que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés. Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (Jean 15, 12-13).

Le cardinal s'applique ensuite à décrire l'unité que nous cherchons :

Cette Unité, elle est un don de Dieu, un fruit de la prière, mais aussi un but vers lequel doivent tendre tous les efforts de nos volontés purifiées de tout égoïsme et éclairées par les recherches de nos intelligences soumises à la foi.

Après avoir cité la déclaration de l'assemblée de la Nouvelle-Delhi sur l'unité, le cardinal continue :

Cependant, tandis que nous pouvons réciter une prière commune pour l'Unité, nous devons admettre que celle-ci demeure toujours compromise, soit par nos hésitations à accepter l'Unité telle que le Seigneur l'a voulue, soit par nos préjugés qui nous dressent les uns contre les autres, soit enfin par nos ignorances qui n'arrivent pas à percer le voile derrière lequel se trouve l'insondable richesse du Christ (Eph. 3, 8). [...]

Or, pour arriver à cette Unité, il faut plus que la prière, il faut la célébration de l'eucharistie. C'est, en effet, dans la communion à son Corps eucharistique que le Seigneur accomplit vraiment en nous l'Unité, en nous communiquant son Esprit qui nous configure à Lui, afin que le Père puisse appliquer en toute vérité à chaque baptisé cette parole : « Celui-ci est mon fils bien-aimé en qui je prends mes complaisances » (Matth. 3, 17). En ce sens, l'eucharistie apparaît comme le centre et la source de l'Unité de l'Église et la fécondité de toute sa vie.

Oh ! je sais bien que ces affirmations, faites ici, peuvent réveiller quelques susceptibilités. En effet, les discussions qui ont eu lieu ces jours derniers nous indiquent que les différentes Églises n'ont pas une conception identique du mystère eucharistique. C'est à cause de ces différences que nous ne pouvons pas célébrer ensemble la prière eucharistique de l'Unité.

Le cardinal Léger touche ensuite plus directement à l'attitude de l'Église catholique. L'importance de sa déclaration justifie encore une longue citation :

Si l'Église catholique romaine affirme que la fraternité qui existe parmi nous n'est pas cette fraternité parfaite que le Seigneur a voulue et qui s'exprime dans la communion d'une unique Église, veuillez croire qu'elle le fait en toute humilité et dans une prise de conscience lucide de ses responsabilités, en employant le langage de l'apôtre saint Paul : « Je vous en conjure, moi chargé de chaînes dans le Seigneur [...]. Appliquez-vous à garder l'unité spirituelle par le lien de la paix [...] » (Eph. 4, 1-6).

Les entretiens fraternels des théologiens catholiques et non catholiques démontrent combien est vrai ce qu'a dit un éminent personnage de l'Église réformée de France : « Si grave que soit ce qui nous sépare, ce qui nous unit reste plus grand<sup>45</sup> », car nous sommes frères, nous possédons la certitude d'être tous unis au Christ. Saint Paul, en effet, nous le dit : « Par le baptême, nous sommes tous devenus un même être avec le Christ » (Rom. 6, 5). C'est là, en réalité, notre grande consolation, la source de notre joie. [...]

Ce soir, nous sommes heureux de retrouver à nos côtés des frères qui ont vécu avec autant d'intensité que nous les heures inoubliables de la première session du Concile Vatican II. Comme alors nous avons éprouvé profondément ce sentiment d'un lien commun qui nous rapproche malgré nos divisions ! Nous savons bien, et vous le savez comme nous, que la route vers l'Unité sera longue. Mais cette veillée de famille n'est-elle pas, selon le langage de Jean XXIII de douce et vénérée mémoire, un « signe des temps » ? [...]

Devant un monde divisé, devant les blocs qui s'affrontent et les peuples qui s'agitent, les chrétiens doivent travailler à rechercher la vérité, à pratiquer la justice dans le respect des droits de tous, à promouvoir un climat de liberté nécessaire pour que les hommes puissent vivre dans l'amour. Si les Églises n'apportent pas cette paix au monde, si elles ne rendent pas ce témoignage dans l'Unité, le XX<sup>e</sup> siècle pourra manquer la chance de sa rédemption.

Le métropolitain Athénagoras avait déclaré dans son allocution : « Ce dont nous sommes les témoins ce soir, au cours de cette réunion historique, est peut-être l'image de l'avenir<sup>46</sup>. » Il exprimait ainsi le

<sup>45</sup> Pasteur Max BOEGNER, Conférence prononcée à Paris, le 15 janvier 1962; voir *Documentation catholique*, 59 (1962), col. 306.

<sup>46</sup> Le pasteur Visser't Hooft, dans sa prédication sur la paix (Col. 3, 15), lors du culte de clôture, le 26 juillet, exprima une pensée voisine : « Ne pouvons-nous pas dire que dans le mouvement œcuménique, nous connaissons quelque chose de cette pression de la paix parfaite, de l'invasion de cette paix dans notre vie commune ? Il y a ces circonstances précieuses où il semble que le blocage est complet et où, tout à coup, la vérité de Dieu apparaît de telle manière à nos yeux que nous pouvons parler d'une seule voix. Et il y a des moments de vision comme celui de dimanche soir dernier où les chœurs des différentes Églises ont été tellement mêlés, dans un si

sentiment éprouvé par un grand nombre, de jouir pour un moment et par anticipation de l'unité recouvrée. C'était la première fois que « Foi et Constitution » tenait une Conférence mondiale dans une ville en grande majorité catholique et il est heureux qu'on ait profité des avantages qu'offrait Montréal pour affirmer une volonté commune de collaboration.

### CONCLUSION.

Nous aurions pu, en traitant de « Foi et Constitution » face aux perspectives œcuméniques actuelles, examiner d'autres questions, en rapport plus étroit avec la structure même du Conseil œcuménique ou son activité propre, comme, par exemple, la signification ecclésiologique du Conseil<sup>47</sup> (et, par extension, des Conseils locaux<sup>48</sup>), l'avenir de « Foi et Constitution<sup>49</sup> », l'élaboration d'une nouvelle approche, à partir de la description de l'unité acceptée à la Nouvelle-Delhi<sup>50</sup>. Ces questions ont émergé à plusieurs reprises au cours de la Conférence de Montréal. Il se peut que celle-ci soit le point de départ d'une

magnifique désordre qu'on pouvait se demander si ce n'était pas un signe involontaire de la divine folie qui est plus sage que la sagesse des hommes. »

<sup>47</sup> La question a été discutée dans les Sections I et V. Voir : R. MEHL, *The Ecclesiological Significance of the World Council from a Roman Catholic Standpoint*, dans *Ecumenical Review*, 9 (1957), p. 240-252; Roderick FRENCH, *Holy Communion in Ecumenical Gatherings*, dans *Youth Department Bulletin*, n° 6 (déc. 1962), p. 78-98; *The Meaning of Membership in the World Council of Churches as Contained in the Official Documents of the W.C.C.* (Second Draft, May 1963), document distribué aux membres de la Section I.

<sup>48</sup> Voir Kenneth SLACK, *La signification théologique d'un Conseil national d'Eglises*, texte distribué aux membres de la Conférence; Roy G. ROSS, *The Ecumenical Movement and the Local Church*, New-York, National Council of the Churches of Christ in the U.S.A., 1962; *The Ecclesiological Significance of Councils of Churches. A Working Paper Prepared by the National Study Commission on the Ecclesiological Significance of Councils of Churches of the Department of Faith and Order Studies*, New-York, The National Council of Churches of Christ in the U.S.A., 1963.

<sup>49</sup> Lors des réunions annuelles de Spittal (1959) et de Saint-André (1960) on a particulièrement envisagé cette question. Voir les comptes rendus de R. BEAUPÈRE, dans *Istina*, 7 (1960), p. 70-75, 345-348. On pourra consulter N. KARLSTRÖM, *op. cit.*, p. 79-82; B. LEEMING, *L'avenir de la Commission « Faith and Order » du Conseil œcuménique des Eglises*, dans *Unitas*, 13 (1960), p. 484-494; K. R. BRIDSTON, *The Future of Faith and Order*, dans *Ecumenical Review*, 11 (1959), p. 249-258.

<sup>50</sup> Voir *Documentation catholique*, 59 (1962), col. 125-129. Il faudrait étudier ici le rapport de la Section V. On cherche à sortir d'une étape qualifiée de « neutralité ecclésiologique » : R. MEHL, Discours inaugural, 12 juillet; voir H. H. WOLF, *La neutralité ecclésiologique du Conseil œcuménique des Eglises*, dans *Verbum Caro*, n° 66 (1963), p. 152-165. La déclaration de Toronto a eu le mérite de dissiper bien des équivoques (voir Albert C. OUTLER, *The Christian Tradition and the Unity We Seek*, Londres, 1958, p. 98-100), mais on souhaite que le Conseil œcuménique s'engage maintenant davantage.

évolution importante, mais aucun coup de barre qui engagerait définitivement l'avenir ne semble avoir été donné dans ce domaine.

Nous avons dit aussi que tout en marquant un progrès réel sur plusieurs points (notamment la Tradition et le culte), la discussion théologique n'a rien révélé non plus de sensationnel. Il fallait s'y attendre. La Conférence de Montréal s'inscrit dans la ligne des précédentes et les prolonge, tout en faisant profiter une nouvelle génération des résultats acquis. Ce qui la caractérise, ce sont, croyons-nous, les aspects que nous avons relevés dans le présent article : à l'intérieur, des échanges plus libres et plus spontanés entre les représentants des grandes traditions chrétiennes, grâce surtout à la présence d'une délégation orthodoxe plus nombreuse et plus représentative; en même temps un regard vers l'extérieur, sur les groupes protestants restés en dehors du Conseil œcuménique, mais avant tout sur l'Église catholique. Ce sont des attitudes qui ont largement conditionné le dialogue et continueront vraisemblablement à le faire au cours de la prochaine décennie. « Foi et Constitution » paraît disposée à profiter de ces conjonctures pour donner à son effort de nouvelles dimensions.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.,  
professeur à la Faculté de Théologie.

## *La Révélation et l'Église* \*

---

A la suite du concile la question de la Révélation est à l'ordre du jour. Les journalistes présents à Rome ont servi à leurs lecteurs des explications abondantes sur ce sujet, mais parées de beaucoup de fantaisies. Nous pensons qu'il est opportun de rappeler en quel sens l'Église est l'infaillible gérante du trésor révélé.

Les Livres saints contiennent la Révélation. Mais les documents inspirés sont d'un maniement délicat et nuancé. Ils sont pleins de mystère; il faut lire plus que les mots et comprendre par-delà les termes; il est nécessaire d'aller du signe à la chose signifiée, de réfléchir à ce qui se dissimule derrière les apparences. Il en va de l'Écriture un peu comme de l'eucharistie; celle-ci sous une enveloppe visible abrite une réalité cachée, que la simple analyse chimique ne saura jamais déceler. Le récit sacré présente un caractère unique et infiniment complexe; l'originalité de la Bible est de ne pas se définir par un seul aspect : il y a un autre côté des choses. Un phénomène inédit est à constater : les actes sont lourds de sens; les vicissitudes historiques changent de densité, portent elles-mêmes une doctrine; la plus simple vérité immédiate est grosse d'une plénitude débordante de signification, elle cache des sous-entendus baignant dans un mystérieux clair-obscur.

Des attitudes, des paroles, des actes nets et précis de certains personnages bibliques comportent des prolongements, des arrière-plans indéfinis, qui se relient à des événements futurs; il s'agit de capter cet étrange rayonnement d'ombre et lumière reflété par les faits.

Le passé est toujours présent. L'histoire juive se perpétue; elle possède ce cachet spécial qui fait d'Israël un peuple figuratif; la destinée de l'humanité est préformée dans la sienne; en lui, grâce à l'agrandissement symbolique, c'est un monde qui s'annonce. Ce peuple n'a pas été choisi pour vivre sa petite histoire particulière, mais pour témoigner de la grande entreprise du salut universel. Chaque événe-

\* Les réflexions condensées dans cet article sont développées dans le livre *Le Divin et l'Humain dans la Bible*, publié par l'auteur, le R.P. J.-M. Simon, o.m.i., aux Nouvelles Editions latines, 1, rue Palatine, Paris (VI<sup>e</sup>) [N.D.L.R.].

ment survenant à cette nation est en quelque sorte une préface de ceux qui vont suivre. La Révélation est comme tissée dans l'étoffe même de sa vie nationale. Des faits authentiques sont consignés dans le Livre saint, ce qui lui confère valeur d'histoire; toutefois ce n'est pas toujours pour leur matérialité, mais souvent en tant qu'ils servent de véhicule à une vérité plus haute.

De nombreux épisodes, minimes en apparence, portent un sens spirituel très élevé et servent à l'interprétation du plan général de Dieu, grâce à des applications analogiques. Tout ceci démontre que la Bible vise plus haut que la simple histoire, au sens moderne du mot; et c'est à ce qu'elle vise que l'attention doit surtout s'appliquer. L'important est de percer le visible pour atteindre l'invisible; de découvrir, par delà le substrat des faits, la valeur religieuse; de lire le « Mystère du salut » à travers l'aventure humaine d'Israël. Bref, il faut tenir compte de l'histoire, mais pour la dépasser.

\* \* \*

On voit des savants, passés maîtres dans l'analyse des détails, se livrer à une laborieuse chirurgie du texte sacré ou à un minutieux travail de marqueterie littéraire; toutefois une exégèse rationaliste ne réussira pas, à elle seule, à dégager le contenu essentiel de la sainte parole de Dieu. A trop décortiquer et disséquer, on peut tuer la vie, toute la sève nourrissante risque de s'écouler. En abordant ces récits, on entre en contact avec une réalité que la connaissance des langues anciennes ne permet pas d'êtreindre, réalité à la fois éminemment spirituelle ou mystique et déterminément historique.

Double est la tâche de l'herméneutique biblique : d'une part, elle s'applique soigneusement à l'élucidation du sens littéral; par ailleurs, elle ne peut négliger la portée symbolique ni ignorer le caractère préfiguratif. La lettre conserve l'esprit, c'est pourquoi il faut coller au texte pour lui arracher son vrai sens, en usant de toutes les ressources archéologiques, linguistiques, historiques. Aucune interprétation n'est acceptable si le sens littéral ne peut la porter <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Pie XII le rappelle énergiquement dans l'encyclique *Divino Afflante Spiritu* : « Le premier devoir de l'exégète consiste à déterminer et à tirer en pleine lumière le sens obvie des expressions employées par l'écrivain. Avant de se prononcer sur la valeur symbolique et la pensée figurative d'un événement quelconque, il faut au préalable saisir cette donnée en elle-même. »

Par un louable souci de réaction contre une explication trop technique de la Bible, des auteurs sont tombés dans l'excès opposé. Ils ne veulent pas d'un livre sacré amputé de son sens spirituel, d'une Écriture inspirée « laïcisée ». Aussi, sous prétexte de faire exploser la lettre, ils se basent sur des sens purement accommodatices et versent dans une allégorisation qui trahit le texte et favorise tous les contre-sens. On écrit des volumes de gloses et de paraphrases qui tournent au pur roman mystique; on brosse des fresques généreusement impressionnistes. Cette exégèse non fondée en vérité, cette désinvolture à l'égard du texte aboutit à des approximations sans consistance, à des ingénieux rapprochements de termes; à propos d'une assonance on échafaude les commentaires les plus fantaisistes. Que peut-il sortir de ces procédés trop élastiques, sinon une doctrine d'effusions sentimentales, prodigue en mièvreries pieuses? La Bible n'est pas un tissu de symboles, qu'il est possible à chacun d'interpréter comme bon lui semble. Il n'est pas permis de déposséder la lettre au profit de l'esprit.

D'autres, par contre, tombent dans l'excès opposé; ils s'arrêtent net dès qu'ils parviennent au sens spirituel, comme si on arrivait à quelque chose d'inconvenant. Or, s'abandonner à la dangereuse passion de la vivisection, par souci d'exactitude et de probité intellectuelle, en éludant toute signification prophétique et toute indication mystique, c'est dénaturer à la fois l'esprit et la lettre du Livre saint. Au prix de beaucoup de talent et d'efforts passionnés, on réussit le tour de force d'offrir un commentaire soi-disant complet, en escamotant le fond du problème. Cette méthode n'est ni scientifique ni critique, car elle méconnaît la physionomie particulière du document à expliquer et n'en donne qu'une image infidèle; c'est ravalier cette doctrine d'origine divine au rang des sciences humaines, c'est la dépouiller de sa vraie dignité. Si l'exégète se doit de décortiquer subtilement la Bible, il ne peut ignorer le point de vue spirituel, sous peine de méconnaître la raison suprême de l'œuvre et de la vider systématiquement de sa substance même.

Grâce à des perquisitions serrées, des experts prétendent apporter une explication exhaustive du texte, en l'observant uniquement du dehors. Ces tentatives se soldent régulièrement par des échecs; pendant des années on tourne autour de la Bible, sans en soupçonner la portée

réelle, ni mettre à jour son ultime secret. En s'obstinant à ne considérer les choses que de l'extérieur, on reste étranger à la part la plus précieuse de l'enseignement révélé. Des écrits aussi exceptionnels ne peuvent livrer tout leur sens à qui s'en tiendrait aux méthodes de recherche valables pour les textes littéraires du type courant. La question biblique n'est pas uniquement une affaire de grammaire, de géographie, d'ethnologie, si indispensables que demeurent ces disciplines. L'examen le plus scrupuleux de la lettre avec les seules ressources du lourd appareil critique ne réussira pas à restituer le sens plénier de l'Écriture, ni à déchiffrer les arcanes des desseins de Dieu. On le comprend de plus en plus à notre époque.

Plusieurs se détachent d'une exégèse purement scientifique, terriblement desséchante, qui transforme en herbier ces pages si gonflées de sève religieuse. La philologie ne doit pas faire oublier le Saint-Esprit. Le problème est de garder le juste équilibre entre l'interprétation fantaisistement allégorisante ou banalement moralisante et l'interprétation historiciste et stérilisante de ceux qui se défendent d'un approfondissement spirituel.

Encore une fois, la critique textuelle a son mot à dire; à elle d'étudier les voies et les moyens dont Dieu s'est servi pour nous communiquer sa vérité; elle est un contrôle scientifique légitime et nécessaire, non de la parole divine en elle-même, mais de la voie par laquelle cette parole nous a été transmise. Il faut savoir gré à la critique de ses immenses efforts et des résultats considérables obtenus; on y gagne de ressaisir la pensée biblique dans ses sources authentiques, de mesurer les étapes de son développement.

Cependant il y a quelque chose d'infiniment plus important et qui surpasse l'herméneutique la plus pointilleuse, chose qui est l'unique nécessaire, sans quoi tout le reste ne serait rien; l'essentiel est de mettre la main sur la vérité vitale et vitalisante, la substantielle nourriture de l'âme, l'éclatante lumière capable d'éclairer et de transformer les consciences, de conduire à une connaissance plus approfondie de l'objet de notre foi. Il s'agit d'étudier cette geste prodigieuse par le dedans; il convient de voir par l'intérieur ce qui est intérieur. Grâce à une exégèse totale, cette belle réussite de la pédagogie divine conserve sa pleine actualité; elle échappe aux rétrécisse-

ments de l'espace et à l'usure du temps. La Bible contient des vérités valables pour tous les siècles; c'est une « Bonne Nouvelle » qui reste vraiment nouvelle; sa jeunesse se ranime d'âge en âge. Jamais sa fécondité ne sera épuisée.

\* \* \*

Mais les difficultés commencent avec l'effort indispensable pour déterminer le sens spirituel, pour atteindre les vérités essentielles et permanentes sous les données fuyantes et accidentelles. L'exégèse ne devient-elle pas une impossible gageure? Devant une littérature si secrète, plus d'un est saisi d'un sentiment d'impuissante perplexité.

Saint Thomas ne déclare-t-il pas qu'une même parole de l'Écriture peut porter plusieurs sens littéraux? « Le sens littéral, déclare-t-il, est celui que l'auteur a dans l'esprit, et puisque l'auteur de l'Écriture sainte est Dieu, dont l'intellect comprend tout à la fois, il n'y a pas d'impossibilité, comme le dit saint Augustin au livre XII des *Confessions*, à ce que, même quant au sens littéral, un même passage de l'Écriture ait plusieurs sens<sup>2</sup>. »

Mais comment deviner les intentions cachées de Dieu? Il semble que l'interprète soit irrémédiablement condamné à s'escrimer contre d'insolubles rébus. Dans ces conditions, ouvrir la Bible n'équivaut-il pas à plonger sa main dans un sac à surprises? Comment s'y reconnaître dans des écrits obscurs comme des rapports chiffrés? Qui fournira le mot de l'énigme? Certes la question peut se poser. Et voici la réponse pleinement apaisante pour l'esprit.

En une matière si délicate la suprême judicature revient de droit à l'Église divinement assistée, répond le concile de Trente, dans la session IV: « A l'Église appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes écritures. » Ce droit, réaffirmé sans réserve par le premier concile du Vatican, n'est qu'une application du pouvoir général conféré par le Christ, en vertu duquel l'Église doit enseigner les vérités révélées, les expliquer, les mettre à l'abri des altérations insidieuses, les préserver dans leur inviolable pureté, sans crainte de la plus imperceptible déviation. Sa compétence en matière biblique est liée à sa mission apostolique. Dans les premières années du

<sup>2</sup> *Summa theol.*, I<sup>a</sup>, q. 1, art. 10.

christianisme, où tout est oral, les Apôtres se trouvent être la parole authentique et qui fait foi; ce magistère se perpétue dans l'Église.

Cette doctrine n'est pas une invention des conciles de Trente et du Vatican. Saint Irénée souligne en traits appuyés ce rôle de l'Église : « La prédication de la vérité, la règle de notre salut, la voie qui mène à la vie, les prophètes l'ont annoncée, le Christ l'a établie, les Apôtres l'ont transmise, partout l'Église l'offre à ses enfants<sup>3</sup>. » Une telle déclaration n'est pas isolée. Tertullien est tout aussi net : « L'Écriture, dit-il, appartient à l'Église. Seule l'Église a le droit de l'interpréter d'une manière authentique<sup>4</sup>. » Cent autres témoignages des Pères seraient à citer. Aucun d'entre eux n'a regardé l'Église comme l'antagoniste de l'Écriture, mais bien comme la gérante du texte écrit.

Ce prestigieux privilège est justifié sans litige possible par l'Écriture elle-même. Saint Paul présente « l'Église du Dieu vivant comme le pilier et le fondement de la vérité<sup>5</sup> ». La Révélation est un immense bienfait, en elle se trouve l'objet de notre foi. Mais devant les obscurités décourageantes de la Bible, s'il n'existait pas un interprète vivant, il faudrait en arriver à la conclusion étrange que Dieu nous a dispensé une révélation qui, en réalité, ne dévoilerait pas la vérité, contrairement au sens étymologique du mot « révéler ».

Les prophètes avaient prédit qu'un enseignement vivant serait institué, un maître, un guide viendrait<sup>6</sup>. Le Christ a réalisé cette promesse, en fondant le magistère infaillible; grâce à cet interprète vivant, la Révélation est vraiment révélation. Du Sauveur, les Apôtres ont reçu mission de proclamer authentiquement le message : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre [...]. Allez donc, enseignez toutes les nations [...]. Voici que je suis avec vous, tous les jours jusqu'à la consommation des siècles. » Ainsi donc Jésus constituait l'Église comme sa mandataire officielle et l'unique dépositaire de la bonne nouvelle. Les saintes Écritures sont la propriété de la

<sup>3</sup> *Cont. Hær.*, III, III, n° 6. Si nous mettons en avant le témoignage de saint Irénée, c'est que certains calvinistes ont voulu voir en lui « le représentant le plus fidèle du principe protestant », d'après lequel l'Écriture se suffit à elle-même comme règle de foi. Il affirme, au contraire, sans ambages, que l'Écriture doit être authentiquée par l'Église infaillible.

<sup>4</sup> TERTULLIEN, *De Præscriptione*, XIII.

<sup>5</sup> I Tim. 3, 15.

<sup>6</sup> Voir Is. 9 et 25.

communauté, c'est un bien d'Église; elles n'appartiennent pas à l'individu, celui-ci n'est pas habilité à se forger sa propre foi « la Bible à la main ».

La religion n'est pas une affaire exclusivement privée. L'homme est par nature un être social. Il est enveloppé d'un réseau de solidarité; depuis le pain et le vêtement jusqu'aux formes les plus hautes de l'art et de la moralité, tout arrive par le canal de la société. Personne ne construit sa vie tout seul; nul n'est complet que par autrui. Pour s'épanouir pleinement force est de s'insérer dans la chaîne vitale d'une collectivité. Notre condition d'être social vaut au surnaturel autant qu'au naturel, attendu que la grâce ne supprime pas la nature, mais la perfectionne et par conséquent la suppose.

Le surnaturel dans son fonctionnement demeure connaturel, c'est-à-dire adapté aux conditions de la vie humaine. Si dans tous leurs chemins les hommes doivent marcher en groupe, la voie qui conduit à l'éternel n'échappe pas à cette loi. Dieu, qui ordonne tout « avec nombre, poids et mesure », tient compte de ce qu'il a établi dans la nature humaine, ne faisant ainsi que s'obéir à soi-même. Il est donc normal que l'homme connaisse Dieu par l'homme et que la vérité divine nous soit apportée par des lèvres humaines. Voilà pourquoi la Vérité substantielle se manifeste en chair et en os; le Fils, contenant le mystère du Père, prend un visage humain, emploie un langage humain, vit une destinée humaine. Les difficultés que l'on soulève contre l'Église, si l'on était logique, il faudrait les formuler également contre l'Incarnation; au fond c'est le même problème. L'Incarnation se perpétue dans l'Église; en elle et par elle Jésus est présent au monde. De fait, les reproches adressés à l'Église sont du même ordre que ceux formulés contre le Sauveur<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Ces lignes de Marie Noël sont d'une fine psychologie relevée d'une douce ironie : « Les visionnaires, les prophètes n'ont jamais beaucoup aimé les Églises. Ils souffrent par elles du rapetissement de Dieu dans l'administration humaine de Dieu.

« Ils endurent mal que l'illimité soit, aux mains des prêtres, chose circonscrite, bornée, gérée comme tel domaine de ce monde et que l'ignorance trace sur l'abîme d'honnêtes petits sentiers de troupeaux.

« Et pourtant, pour ces troupeaux — de la source divine à la soif humaine — un chemin est nécessaire, divin du côté de Dieu, humain du côté de l'homme : l'Homme-Dieu.

« Et l'Église, dans son incarnation la plus médiocre, qui conduit et donne Dieu tous les jours à l'homme, lui est plus illuminatrice que le plus haut voyant aux prunelles les plus aiguës, qui n'a rien à lui donner, lui, que l'inspiration de ses yeux sublimes. »

Une âme humaine sans corps, telle serait l'image du surnaturel sans l'Église. Isoler le surnaturel de l'Église, c'est l'isoler de l'homme. D'où la nécessité d'une organisation temporelle, qui jette un pont entre l'individu et Dieu. L'Église est une institution providentielle bien adaptée à la nature humaine; un idéal religieux, qui se réduirait à un aparté avec Dieu, n'est pas connaturel à l'homme; ce serait une religion pour ange. Vouloir jouer au Robinson sur le plan religieux est une désastreuse illusion.

Il est des protestants qui veulent vivre face à face avec la Bible, sans intermédiaire, et l'interpréter librement. Évidemment on doit regarder comme trop sommaire le jugement d'Auguste Comte : « Les protestants ne savent pas ce que c'est que la religion. » Toutefois les conceptions individualistes, qui prétendent se passer de tout organisme social pour se relier directement à Dieu par l'Écriture et l'inspiration intérieure, ne sont pas acceptables. Des confessions chrétiennes prennent la Bible pour une sorte d'oracle tombé du ciel, promulgué une fois pour toutes et qui se suffirait à lui-même; le texte sacré serait un répertoire de propositions, de recettes pieuses, à chacun de le consulter pour en recevoir la réponse qu'il attend.

Certes, il faut regarder la Bible comme la parole absolue de Dieu, mais cette parole ne s'explique pas toute seule. En soumettant un écrit à un traitement énergique, on peut en extraire tout ce que l'on veut; c'est ainsi que l'on introduit dans le Livre saint ce qu'à tort on croit découvrir en lui; on y glisse son propre esprit, ses idées personnelles. Par un subjectivisme inconscient on choisit le point de vue qui agréé, les préférences s'attachent à l'aspect qui plaît. On plie l'Écriture à ses sentiments, on substitue ses vues à la doctrine de l'auteur inspiré, les pensées humaines à la pensée authentique de Dieu. Bref, on en arrive à troquer la docilité d'une foi basée sur les affirmations divines contre les fantaisies de l'expérience personnelle; on se fabrique un petit christianisme à son goût et à sa mesure. Le bagage dogmatique est constitué par un lot d'opinions interchangeables au gré d'une option intime.

Un biblicisme intempérant ouvre inéluctablement la voie à l'illumination, source d'interprétations contradictoires. Chaque secte et sous-variété de secte possède ses textes favoris et néglige les autres; les

uns fondent la religion sur la justification par la foi, pour d'autres l'essentiel est l'union des cœurs dans l'amour du Christ et du prochain, etc. On s'appuie sur une partie de la doctrine révélée, qu'on prend pour le tout. Il y a la grâce, mais aussi la liberté; l'adoration en esprit, mais aussi le culte extérieur; la miséricorde, mais aussi la justice.

Par suite de ces choix arbitraires<sup>8</sup>, l'Écriture qui devait être un gage de paix, un instrument de cohésion, devient une source de mécontentement, une semence de discorde. On tombe dans le travers stigmatisé par saint Paul : « Chacun prétend avoir sa doctrine, sa révélation<sup>9</sup>. »

Par ailleurs, la dévotion à la Bible, considérée comme l'autorité religieuse souveraine, la pratique du jugement privé et du libre examen mènent peu à peu au scepticisme. « L'histoire du protestantisme est un chapitre de l'histoire de la libre pensée », déclare le protestant André Gide<sup>10</sup>. En effet, on finit par admettre que la vérité est pour chacun l'idée qu'il se fait de la vérité, du moment qu'il l'accepte sincèrement; c'est la calamiteuse confusion entre vérité et sincérité.

Ce qui compte, ce n'est plus l'orthodoxie d'une doctrine solidement charpentée et structurée, c'est la chaleur humaine, l'élan vital. On se résigne sans remords au naufrage de la vérité objective, à la faillite du dogme. La croyance ne se fonde plus sur la révélation positive; toute la certitude relève d'une certaine façon d'éprouver et de ressentir. La religion se réduit à un piétisme sans consistance, à un sentimentalisme vaguement spiritualiste, vaguement mystique, plus riche en vertu consolatrice, en émotion poétique et esthétique qu'en convictions inébranlables.

Donc l'Écriture ne saurait suffire, ni se suffire. Les dons de l'esprit et du cœur, les qualités intellectuelles, telles que la finesse du raisonnement, la pénétration du jugement, la connaissance des langues et de

<sup>8</sup> Etymologiquement le mot « hérésie » signifie choix.

<sup>9</sup> I Cor. 14, 26.

<sup>10</sup> Dans une lettre à sa mère en date du 22 septembre 1894. A. Fouillée, dans un article sur A. Comte paru dans la *Revue des Deux Mondes*, en 1895, développe longuement le même point de vue : « N'ayant pas de limite au libre examen, ils [les protestants] créaient une religion illimitée, donc indéfinie, donc indéfinissable; une religion destinée à s'évanouir dans le cercle indéfini du philosophisme; toute l'anarchie intellectuelle était contenue dans le protestantisme dès qu'il cesserait d'être un catholicisme radical. »

l'histoire ne parviendront pas à extraire de la Bible la vérité tout entière sans mélange d'erreur.

« Je ne croirais pas à l'Évangile, si l'autorité de l'Église ne m'y poussait <sup>11</sup>. » Cette déclaration si tranchée ne traduit pas l'opinion individuelle de saint Augustin, elle exprime la ligne de conduite de tout catholique; il ne croit pas à l'Église parce qu'il croit à la Bible, mais il croit à la Bible parce qu'il croit à l'Église. L'adhésion à l'Église implique un acte d'assentiment global au corps de doctrine dont elle est la dépositaire.

Cependant pour comprendre toute la portée de l'affirmation hardie de saint Augustin, il faut se rappeler ce qu'est l'Église. Elle n'est pas un institut culturel ou une académie d'histoire; elle est bien une société avec un gouvernement, une administration, mais il y a plus. Sous l'appareil fonctionnel se cache une mystérieuse réalité; un Être intérieur habite et anime l'organisme ecclésial; l'Église est le Christ : « Qui vous écoute, m'écoute. » Saint Paul a magnifiquement montré que Jésus ne fait qu'un avec l'Église; elle est le corps, le plérôme, le prolongement du Christ; à elle de continuer son œuvre, de propager sa vérité. Le rapport d'équivalence entre le Sauveur et l'Église ne pose de difficulté à aucun esprit chrétien. Pour Jeanne d'Arc, l'équation était des plus claires : « C'est tout un de Notre-Seigneur et de l'Église. » « L'Église est Jésus-Christ perpétué et répandu », disait de son côté Bossuet. Le Fils de Dieu demeure bien le seul médiateur, mais une fois devenu invisible, il exerce cette médiation dans le monde par l'Esprit qu'il a envoyé, dont l'organe est l'Église, réelle présence de Jésus après Jésus. Puisque le Christ n'est plus, lui qui a promis de rester, normalement il devait désigner quelqu'un, qui le remplace de façon visible.

L'Église est impensable sans le Christ, mais le Christ est hors de portée sans l'Église. Dans cette perspective, croire à l'Église, c'est participer à la vérité universelle, qui est Jésus, le Verbe de Dieu.

\* \* \*

<sup>11</sup> « Evangelio non crederem nisi me cogeret Ecclesiae docentis auctoritas » (saint AUGUSTIN, *Contra Epist. Manich.*, cap. 5).

On ne saurait donc détacher la Bible de l'Église. Ce n'est nullement rabaisser la valeur de l'Écriture, c'est simplement reconnaître l'organisme vivant créé par Jésus pour discerner son vrai sens et monnayer ses inépuisables richesses.

L'Écriture est un oracle muet, l'Église est une chaire vivante; la Bible resterait un livre scellé s'il n'était pas expliqué par elle. Tous connaissent la pertinente remarque de Platon : « Une fois écrit, le livre circule parmi les lecteurs étrangers à son esprit, comme parmi ceux qui sont compétents. Il n'a pas l'habileté de ne parler qu'aux personnes à qui il convient et il ne peut se défendre. » Les auteurs d'un certain poids ont plus d'une fois connu l'infortune de voir se recommander de leurs principes les opinions les plus opposées. La grande discrétion de l'Esprit-Saint et la profondeur inégalable des Livres inspirés les exposent encore davantage aux interprétations fallacieuses<sup>12</sup>.

Une morale très exigeante crée nécessairement des périls d'interprétations fort diverses, on trouve toujours chapitre et verset pour justifier son comportement. Shakespeare ne dit-il pas : « Le Diable peut citer la sainte Écriture en faveur » ? Une doctrine aux dogmes mystérieux prête flanc à des vues différentes et parfois inconciliables. Une pensée obscure à force de concision peut susciter des conflits d'idées. Au cas où deux interprétations se heurteraient, qui jugera en dernier ressort ? Dans ce débat, la conscience ne peut être l'unique et apaisant critère. Et, encore une fois, l'auscultation savante d'un texte ne résout pas un litige; à des écrits on fait dire ce que l'on veut, ils se laissent tirailler au gré des intérêts de chacun. Il n'est pas rare qu'on invoque la même phrase à l'appui de conclusions opposées.

Seul l'arbitrage d'un maître vivant, dont on ne discute pas l'autorité, peut trancher le débat. Tous les législateurs ont institué des

<sup>12</sup> Dans l'encyclique *Satis Cognitum*, Léon XIII démontre qu'à l'Écriture doit s'ajouter la voix de l'Église : « La doctrine céleste de Jésus-Christ, quoiqu'elle soit en grande partie consignée dans les livres inspirés de Dieu, si elle eût été livrée aux pensées des hommes ne pouvait, par elle-même, unir les esprits. Il devait aisément arriver qu'elle tombât sous le coup d'interprétations variées et différentes entre elles; et cela non seulement à cause de la profondeur et des mystères de cette doctrine, mais aussi à cause de la diversité des esprits des hommes et du trouble qui devait naître du jeu et de la lutte des passions contraires. [...] L'origine des hérésies et de ces dogmes pervers qui prennent les âmes au piège et les précipitent dans l'abîme, écrivait saint Augustin, c'est uniquement que les écritures, qui sont bonnes, sont comprises d'une façon qui n'est pas bonne. Pour unir les esprits et conserver l'accord des sentiments, il fallait donc nécessairement, malgré l'existence des écritures, un autre principe extérieur, authentique, vivant et perpétuel. »

organismes pour résoudre les doutes et dirimer les controverses suscitées par l'interprétation et l'application des codes écrits. Les chrétiens n'en sont pas réduits au seul papier imprimé. Ils ont un représentant concret des réalités invisibles.

Avant de remonter aux cieux, le Christ n'a pas renfermé sa doctrine dans un texte, il n'a pas rédigé la Nouvelle Loi sur des tablettes. En revanche il a établi une société dont il est le principe de vie. L'institution de l'Église est antérieure aux écrits. Les Évangiles ont été portés, composés par elle; ils sont sortis de son sein. C'est à l'Église que le Sauveur a confié sa parole et c'est de l'Église qu'il faut la recevoir.

Certains objectent : l'interprétation de l'Écriture est garantie par l'illumination intérieure du Saint-Esprit, promise par Jésus à ses disciples. Cette promesse ne comporte nullement que la vérité est à découvrir par chaque individu par lui-même et pour lui-même. L'action de l'Esprit est liée à celle du magistère; à partir de la Pentecôte, ils agissent conjointement. Au synode de Jérusalem, les Apôtres affirment le plus simplement du monde : « Il a paru bon au Saint-Esprit et à nous <sup>13</sup>. » La décision est prise en communion avec le Saint-Esprit, dont l'autorité est engagée de concert avec celle des Apôtres; ceux-ci parlent et ordonnent en possesseurs d'un pouvoir spirituel incontesté.

Dans l'Église primitive, telle que la décrivent les Actes et les Épîtres pauliniennes, on voit cohabiter avec les effusions charismatiques une autorité ferme, consciente d'elle-même; partout affleure l'alliance de l'Esprit et de l'institution hiérarchique. Le Paraclet opère au-dedans pendant que le magistère œuvre visiblement au dehors. Parfois l'Esprit intervient directement, alors il recommande de recourir à l'autorité officielle; ainsi Dieu agit intimement dans les individus par la grâce, il agit socialement par l'organisation hiérarchique; les chrétiens sont instruits et guidés simultanément par le dedans et par le dehors. Une même inspiration d'en haut éclaire l'âme du centurion Corneille et lui commande de recourir à Pierre. Une lumière divine foudroie et convertit Saül sur le chemin de Damas et lui enjoint de s'adresser à Ananie, chef de la communauté. L'Esprit continue à instruire et à diriger l'Apôtre des Gentils, mais il lui inculque que son

<sup>13</sup> Act. 11, 20.

ministère ne doit pas s'exercer en marge de la hiérarchie. Pour prouver l'authenticité de sa doctrine, il ne suffit pas d'en appeler à ses révélations, à ses voix, recours toujours suspect; aussi est-il ordonné à Paul de gagner Jérusalem. Il a reçu « son Évangile » par une « révélation du Fils en lui », toutefois il vient chercher confirmation de cette investiture, venue du ciel, auprès des représentants du Christ sur terre. Face à ses adversaires il produira cette approbation comme la justification indiscutable de son orthodoxie<sup>14</sup>. Paul, illuminé par une révélation intime, n'est pas un frère du libre esprit. On se tromperait lourdement en le considérant comme le champion décidé de la prévalence de l'inspiration sur l'autorité. Il n'est à aucun prix le prototype ni le modèle des autonomistes dans le domaine religieux; toute sa conduite est une critique radicale de l'individualisme; toujours et partout il manifeste la volonté de s'assujettir très étroitement à l'Église.

On le voit, le critère de vérité ne saurait se résoudre à cette persuasion intime : « J'en ai l'évidence » ou « l'Esprit me l'a suggéré » ou encore « l'Écriture l'affirme ». Trop de gens font dire soit à l'Esprit-Saint soit à l'Écriture ce qui leur convient. Certes, Dieu parle et agit dans les âmes, mais cela reste indéterminé et plutôt ambigu. Comment discerner à coup sûr une intervention positive d'en haut d'une vague émotion religieuse, fruit de l'imagination ou de la sensibilité ? On se croit inspiré par Dieu et cela dispense de recourir au magistère institué par Dieu. Mais que fait-on des inspirations qui viennent de nous-mêmes et que nous attribuons à Dieu ? Que fait-on des inspirations venant d'en bas et qui prennent l'apparence d'inspirations célestes ? Le Démon n'est-il pas le singe de Dieu ? On est pour le dialogue direct entre le Seigneur et l'homme, en fait on se parle à soi-même et on se figure que c'est le Saint-Esprit. Le Saint-Esprit a bon dos !

En s'appuyant sur la seule expérience personnelle on court le danger d'abandonner le solide terrain de la foi chrétienne pour celui d'une fuyante religiosité. Celui qui prétend n'avoir affaire qu'à Dieu lui-même montre qu'au fond il ne veut pas se soumettre, mais jouir de l'autonomie et ne se fier qu'à son propre jugement.

\* \* \*

<sup>14</sup> Voir Gal. 3, 9.

Il existe une raison encore plus impérieuse en faveur de la nécessité d'une autorité enseignante. De par la volonté de celui qui l'inspire, l'Écriture renferme les fondements du dogme et de la morale, cependant toute la doctrine n'y est pas explicitement formulée ni complètement élaborée; beaucoup de propositions ne sont pas exprimées avec une netteté telle qu'un esprit rassis puisse les admettre sans crainte d'erreur. Les Livres saints n'ont pas entrepris d'enseigner toute la doctrine, mais seulement de nous fournir les moyens de la découvrir, aussi force est d'éclairer ce qu'ils disent. La Révélation s'y trouve, cependant elle ne jouit pas de son plein exercice; nombre de vérités sont présentes à l'état germinal non développé. Il y a des virtualités qui n'ont pas encore fleuri; un travail de plus grande précision s'impose. Que d'investigations, de déclarations seront nécessaires pour faire apparaître le contenu de ces simples mots : « Le Verbe s'est fait chair » !

La Bible n'est pas un manuel de catéchisme, encore moins une somme théologique; elle ne livre pas un catalogue d'articles à croire ou un symbole de foi rédigé selon une méthode didactique. L'Écriture ne peut à elle seule établir la foi; elle ne saurait être la seule autorité en cette matière. Aucun auteur inspiré n'ordonne de rejeter impitoyablement toute proposition qui ne serait pas exprimée clairement dans les saintes Lettres. La Bible condamne ceux qui ne veulent que de la Bible. Saint Paul, le plus fécond des écrivains sacrés, recommande à ses néophytes de retenir avec une égale fidélité ce qu'il leur enseigne de vive voix et ce qu'il leur livre par écrit. Dès le début de sa carrière, au lieu de s'évertuer à condenser d'une façon ordonnée et systématique « sa théologie », au lieu d'inculquer avec insistance : « Attachez-vous à mes écrits, ne souffrez pas qu'on vous impose une idée de plus », le fidèle témoin du Christ formule cette consigne nette et précise : « Frères, tenez ferme et attachez-vous aux enseignements que vous avez reçus de nous de vive voix ou par lettre <sup>15</sup>. » Pareillement dans la *Première Épître aux Corinthiens* au chapitre IV, il renvoie les fidèles à une autorité qui dépasse sa lettre, à Timothée. Nulle part il ne place l'Écriture en antithèse avec l'Église; au contraire, il présente celle-ci comme la gardienne et l'interprète du texte sacré <sup>16</sup>.

<sup>15</sup> II Thess. 2, 15.

<sup>16</sup> I Tim. 2, 15.

Comme il a été dit, tout, dans la Bible, n'est pas présenté de façon obvie et assimilable du premier coup; la vérité n'est pas toujours apparente à la surface, elle est souvent profondément enfouie. Il s'agit de la tirer au clair. Les affirmations simples de l'Écriture portent des bourgeons qui écloreont un jour. Il y a dans la Révélation un infini virtuel, gonflé et bourré de possibilités qui ne demandent qu'à être libérées. Là se trouvent le champ d'une inépuisable efflorescence doctrinale et la riche matière d'un immense labeur de formulation progressive. L'Église scrute sans relâche les Écritures pour mettre à l'air et au grand jour des aspects cachés, pour dégager des conclusions longtemps tenues en réserve. Elle ne presse pas ces textes comme une éponge pour en tirer tout ce qu'ils contiennent; cette déduction est le fruit d'une parturition laborieuse; ce n'est qu'au prix d'un patient travail que l'Église range dans sa corbeille les fruits qui ont mûri dans son jardin.

De la sorte la Révélation entre dans l'histoire comme une force vive, en croissance perpétuelle, à la fois immortelle et reproductrice. Chaque intervention du pouvoir enseignant présuppose et précise toutes les définitions précédentes; elle les porte un peu plus loin et toutes gagnent en clarté et en vigueur. Immuable dans sa foi, l'Église n'est pas immobile; si elle était figée et stagnante, elle cesserait d'être en contact avec l'intelligence de ses enfants; tous les éducateurs savent que la première règle de l'enseignement est l'adaptation. Le dépôt sacré ne se garde ni se transmet comme un papyrus enfermé dans un coffret; c'est une doctrine souple et ferme, précise et pourtant adaptable à la capacité et aux besoins du moment. La vérité a été déposée dans l'Église, qui doit la faire passer aux générations. Sans jamais perdre son identité foncière, le germe vital de la Révélation va se développant à travers les couches successives de l'humanité; il devient un arbre imposant; il grandit immensément tout en demeurant le même; sous les modifications les traits essentiels restent identiques.

La Révélation a fourni des preuves de sa vitalité en défiant le temps; la moins figée des doctrines se distingue par sa robustesse et sa stabilité; elle a traversé vingt siècles de durée dans un monde où tout apparaît pour disparaître; une et invariable dans tous les temps et tous les lieux, elle s'adapte aux phases du développement humain. Le

simple fait qu'elle soit là intacte après des millénaires prouve assez sa capacité d'adaptation et de croissance; les systèmes doctrinaux, en effet, ne se conservent pas comme les momies dans leurs sarcophages; ainsi que tout organisme vivant, ils ne durent qu'en se développant. Dans ce domaine, la fidélité est nécessairement rénovatrice. La vie d'une doctrine, c'est sa fermentation dans un organisme vivant. Les idées meurent lorsque personne ne les pense plus. L'Église capte et canalise le courant vital de la vérité, pendant que l'erreur se disperse de tous côtés<sup>17</sup>.

\* \* \*

Plusieurs professent à l'égard du magistère des préventions outrageusement simplificatrices. Ce serait céder à une dangereuse illusion de penser qu'une définition ajoute à la Révélation un élément vraiment neuf. Une définition précise, adapte, manifeste ce qui était inclus et déjà implicitement admis. Ces explications ne sont pas des innovations. Il y a du nouveau, mais pas une nouveauté. La croyance reste essentiellement identique.

Depuis la mort des Apôtres, le temps de la Révélation est clos; l'Église n'a pas pour mission d'en lancer une nouvelle; elle connaît les limites de sa fonction et ne doit pas les dépasser; elle n'a pouvoir de rien ajouter à la Révélation, pas plus que d'en rien retrancher; elle l'étend sans l'accroître. Son rôle est de conserver toujours vivace en son sein le dépôt révélé, infiniment fécond en conclusions doctrinales et en applications pratiques.

Le magistère est chargé de porter l'enseignement révélé à ses ultimes conséquences; ces déductions et précisions ne sont pas des vérités substantiellement nouvelles, déjà elles étaient contenues dans les prémisses. Les papes et les conciles ne se prononcent qu'en s'appuyant sur l'Écriture et la Tradition, toujours ils s'y réfèrent

<sup>17</sup> « Il faut qu'il y ait progrès, progrès dans le royaume de Dieu, progrès de chaque homme et progrès de toute l'Église, progrès dans l'intelligence, la science, la sagesse, mais que le progrès se fasse au-dedans, le dogme et les pensées demeurant identiques. La religion imite le développement du corps qui, tout en grandissant, demeure le même. Tout ce qui a été semé dans le champ de l'Église par la foi des pères doit être cultivé par le travail des enfants, recevoir sa floraison et mûrir. Oui, il est permis de développer les principes de cette science céleste; il faut leur donner leur relief, leur lumière, leur distinction » (saint VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium*, I, 23).

Règle d'or, qui a été résumée par Newman dans la phrase célèbre : « To change in order to remain the same » (Changer pour rester le même).

comme à une source et à une norme; de la sorte, une définition est la Révélation explorée par un effort obstiné de pénétration.

Le rôle de l'Église est d'étaler les volutes de cette Révélation aux multiples replis. Elle a qualité pour déchiffrer, interpréter, définir, mais non pour inventer; elle ne secrète pas sa propre vérité, comme le ver à soie tire de lui-même son cocon. Docilement soumis au donné révélé, le magistère ne crée pas l'objet de la foi; il ne crée pas plus les dogmes que les bâtisseurs ne créent les moellons de granit. Du fonds inépuisable, mis par Dieu à sa disposition, l'organisme enseignant extrait les propositions à croire, les taille, les ajuste et les ordonne pour construire le prestigieux édifice de la doctrine chrétienne. Le « construit » est en étroite et nécessaire dépendance du « donné »; il se règle et se modèle sur lui; s'il l'explique et le rend intelligible, il n'y ajoute pas, puisqu'il était déjà contenu en puissance en lui. En matière de foi l'Église n'impose jamais rien de son crû, elle n'impose que ce qu'elle a reçu.

Tout ce qui précède n'est qu'un commentaire de la déclaration du concile du Vatican : « Les successeurs de Pierre n'ont pas reçu la promesse du Saint-Esprit pour manifester une doctrine nouvelle, grâce à la révélation qu'il leur ferait, mais pour garder saintement, grâce à son assistance, et exposer fidèlement la révélation transmise par les Apôtres, c'est-à-dire le dépôt de la foi<sup>18</sup>. » Dans l'encyclique *Humani Generis*, Pie XII rappelait que la fonction du magistère vivant se borne « à éclairer et à dégager ce qui est contenu dans le dépôt de la foi d'une manière obscure et pour ainsi dire implicite ».

« Garder le dépôt », ce n'est pas l'enfouir, à l'exemple du serviteur paresseux, qui thésaurisait, plus soucieux de ne point perdre que de faire valoir; ce brave homme pensait que les choses se conservaient toutes seules, si bien que conserver consiste à ne rien faire. L'Église est l'incomparable gérante d'un inestimable patrimoine qu'on n'a jamais fini d'inventorier; infatigable distributrice du pain de la vérité, elle puise à pleines mains dans ce trésor familial pour en extraire des choses anciennes qu'elle renouvelle sans cesse. Par elle passe la Révélation; la foi consiste à croire Dieu sur parole, mais c'est à l'Église

<sup>18</sup> Const. *Pastor æternus*.

de découvrir et de transmettre la parole divine; elle est l'infaillible éducatrice de notre foi. Le Maître a confié aux disciples tout ce qu'il a appris du Père; néanmoins son enseignement n'est pas encore totalement assimilé; un approfondissement du message évangélique par l'Église est prévu et annoncé dans le discours de la Cène. Ce lent travail de compréhension progressive paraît indispensable, si l'on tient compte du caractère historique de la Révélation.

Parole divine, humainement prononcée en tel pays, à tel moment, elle s'entoure des relativités afférentes au siècle, au milieu, au degré de culture; bien commun destiné à toutes les générations, elle rencontre les hommes dans des situations en perpétuel changement; pour mieux les atteindre, elle doit se plier à leur langage, se mettre au niveau de leur structure mentale, répondre aux questions qu'ils lui posent selon les besoins de l'heure.

Il ne suffit pas de déployer le rouleau des vieilles formules. Une doctrine stagnante, une orthodoxie momifiée dans la routine, une théologie archaïque et sentant le moisi perdrait le contact avec le réel, resterait à l'écart de la vie. Ce funeste isolement interdirait radicalement toute action sur le monde. Aussi au lieu de mettre en circulation un stock de valeurs éventées, un jeu de concepts surannés, oblitérés et usés comme ces vieilles pièces de monnaie qui ont perdu leur effigie à force de passer entre des millions de doigts, l'Église ne cesse de modeler et de remodeler la frappe des vérités révélées pour qu'elles puissent accrocher l'attention; constamment elle apporte des solutions neuves aux problèmes nouveaux.

Ce n'est pas goût d'innovation, mais nécessité d'adaptation. La doctrine divine ne change pas, par contre tout change autour d'elle, et si l'on ne travaille pas à ranimer le sentiment de sa présence, elle tombe dans l'oubli. La fonction de l'Église est de maintenir la Révélation présente à la vue des hommes; elle ne peut se dérober à cette tâche sous peine de désertier son poste de trésorière de la vérité.

Si le Christ est vraiment le Seigneur du temps, il a dû disposer le message livré à de frustes pêcheurs de Galilée de telle sorte qu'il puisse inclure en lui des possibilités d'adaptation et de développement. La Révélation n'est pas de l'histoire; elle est soumise à toutes les vicissitudes de la croissance. Le passage d'un âge à un autre n'est

jamais opération aisée; une erreur n'est parfois qu'une vérité mûrie avant la saison. La présence d'une autorité vivante est indispensable pour guider la marche à travers les cycles et les stades successifs du développement. Puisque le Christ n'était plus là en personne, il devait désigner un représentant concret pour veiller à la transmission exacte de son Évangile. Telle est l'Église; elle est un corps situé dans l'espace et le temps avec un organisme historiquement réel, qui a reçu du Sauveur mandat d'enseigner avec certitude, et pour cela est investi d'infaillibilité en matière religieuse.

A moins d'un perpétuel miracle de Dieu, agissant directement et continuellement sur les intelligences pour les éclairer et les unir, la vérité céleste ne pouvait demeurer intacte et inviolée dans un monde où tout se corrompt; l'institution d'une autorité enseignante se recommande donc à l'esprit comme absolument nécessaire. Le magistère est assisté par le même Esprit qui a inspiré les écrivains sacrés. Il sera en mesure d'élaborer des formules de foi plus nettes et plus précises que celles de l'Écriture. Les auteurs des Livres saints n'avaient d'autres ressources que la science de leur époque, tandis que l'Église s'enrichit au cours des âges des travaux et découvertes des pères, des théologiens et des savants.

C'est un inestimable secours que tant de saints, de docteurs aient réfléchi sur la parole de Dieu et mis leurs lumières en commun. Deux millénaires de recherches ont déblayé le terrain, ouvert des allées, percé des galeries. Il y a comme une incubation lente du germe divin. La Genèse nous montre l'esprit couvant et fécondant l'abîme originel; ne faut-il pas aussi admirer la patience et la bonté de Dieu découvrant peu à peu des aspects nouveaux du même noyau révélé?

La doctrine de l'Église est un monde; c'est même plusieurs mondes superposés, étroitement unis par un continuel échange de courant. Il y a d'abord l'Écriture et la Tradition qui, à elles seules, forment un monde illimité. Il y a le monde des Pères qui, dans la foi et la prière, ont avidement scruté les Livres saints, préparant la voie aux interventions du magistère. Il y a le monde des articles de foi, formulés dans les décisions des conciles ou dans les définitions des souverains pontifes, parlant *ex cathedra*. Sur les articles de foi s'exerce la sagacité aiguë des théologiens, ardemment occupés à conquérir une intelligence de

plus en plus profonde de la vérité sacrée, tout en s'interdisant d'évacuer le mystère. La théologie spéculative prend les articles de foi comme point de départ pour de hautes et longues démonstrations; la théologie positive les considère comme un point d'arrivée, et justifie par de scrupuleuses enquêtes leur fondement dans l'Écriture et la Tradition.

\* \* \*

Le Christ a prêché l'Évangile aux pauvres, aux ignorants; trois ans d'enseignement, et cet imposant courant doctrinal, circulant depuis des milliers d'années sans se perdre dans les sables. On ne relève dans l'histoire aucun autre exemple d'une société religieuse vivant d'une même vérité pendant vingt siècles et la conservant pure de tout alliage. Le fait est d'autant plus surprenant que dans ce corps de doctrine se mêlent ombre et lumière, et toujours on a fait preuve d'honnêteté en reconnaissant que ces ombres étaient obscures.

C'était un risque de confier le précieux trésor à des mains débiles et inexpertes; Dieu a couru ce risque, non sans prendre des garanties ni avoir mis toutes les chances de son côté. Cette miraculeuse fidélité dans l'orthodoxie ne s'explique que par l'institution d'un magistère, attentif à préserver les esprits de l'erreur et à les conduire dans les sinueux sentiers bordés de précipices.

Ce guide ne trahit jamais la vérité, qui lui est confiée; il l'interprète avec justesse sous la vigilante et constante assistance de l'Esprit, promis par le Christ et décrit comme un pédagogue très sage qui aidera à pénétrer progressivement la doctrine enseignée par le Verbe incarné. Ainsi Dieu ne s'est pas contenté de donner un message de salut au monde; il a suscité le maître vivant, capable de le saisir intégralement, de l'expliquer fidèlement, de l'accommoder sagement selon les étapes de la culture humaine.

L'Église est le milieu humano-divin où les peuples de l'univers pourront jusqu'à la fin s'alimenter spirituellement. Forte des indéfectibles promesses de son Fondateur, elle réussit à sauvegarder cette heureuse alliance de la fixité et de la plasticité; grâce à cet équilibre du conservatisme et du progrès, la Révélation est immuable et toujours en marche, réussissant à conjuguer la stricte intangibilité des principes essentiels irréformables et une puissance indéfinie de renouvellement.

Cette stabilité progressive et dynamique lui confère une éternelle jeunesse. On découvre dans la vérité révélée une mystérieuse inaptitude à vieillir; elle demeure perpétuellement neuve, actuellement éternelle, pourrait-on dire. Cette inaltérable « Bonne Nouvelle » gardera jusqu'au bout la fraîcheur du renouveau printanier; elle est richement chargée d'avenir.

\* \* \*

Il est nécessaire qu'il y ait des spécialistes capables de juger en experts de l'authenticité, de la valeur du sens littéral de l'Écriture. Personne ne songe à blâmer les savants de leur zèle; ils ont mis au service de la Bible une érudition prodigieuse, et il est impossible qu'une somme si importante de minutieux travaux ne renferme pas des découvertes sérieuses.

Cependant, à pousser aussi loin que l'on voudra la connaissance des faits et des documents, on n'aboutira jamais qu'à une science et non à une religion; la critique historique appliquée à l'écorce de l'Écriture conduira à des conclusions humaines et non à la foi. Celle-ci ne repose pas sur les enquêtes des exégètes; ce n'est pas à leur compétence que s'adresse notre assentiment; il adhère à la parole de Dieu présentée par son mandataire officiel. Seule l'Église, divinement assistée, peut indiquer avec certitude le sens véritable de la Révélation; tout ce qu'elle n'authentique pas reste extrêmement douteux. Il n'appartient pas au savant de décréter ce qu'il faut croire, le résultat de ses recherches ne saurait s'imposer de façon contraignante. Il y aurait à écrire une curieuse histoire des variations, des indécisions et des contradictions de l'exégèse. Voilà ce qu'il faut répondre à ceux qui s'étonnent de voir les catholiques consulter l'Église, et non pas uniquement les experts, pour être renseignés sur la signification profonde des textes inspirés.

Cependant cet exercice de magistère doctrinal ne tend nullement à freiner l'activité intellectuelle de l'exégète. La Révélation et l'autorité ne dispensent pas de l'effort personnel; elles ne suppriment pas la tension féconde, elles la soutiennent et la dirigent. La vérité, de quelque ordre qu'elle soit, ne s'obtient qu'à ce prix, elle ne vient pas en nous sans nous; le pain de l'esprit, dans tous les domaines, se gagne, lui aussi, à la sueur du front. C'est un devoir pour les érudits de se

livrer à un travail acharné, par respect même pour la parole de Dieu. Plus notre foi est divine, plus les raisons de croire doivent être l'objet de patientes et pénétrantes recherches.

Il est certain que le Seigneur n'a pas institué une autorité pour entraver la liberté, mais pour lui apporter la sécurité. Dans la *Seconde Épître aux Corinthiens*<sup>19</sup>, saint Paul explique que le pouvoir apostolique lui a été conféré pour édifier et non pour détruire; excellente formule pour définir le rôle du magistère. C'est un instrument établi pour un besoin, son action ne s'exerce pas au delà. Son but n'est pas d'anéantir la vigueur de la pensée, de paralyser la vie de l'esprit, mais de les soutenir, de les entraîner et de les guider, en contenant les débordements. Cette image d'un endiguement ne doit pas tromper; les dogmes religieux ne brident pas, ils protègent, au contraire, le légitime épanouissement de la connaissance humaine.

L'Église, loin de mésestimer les efforts laborieux de la science, les encourage; elle les défend au besoin contre la méfiance des tempéraments conservateurs pris de vertige devant le moindre changement; elle n'approuve nullement la sourcilleuse étroitesse, la vertueuse intempérance, la charité inquisitoriale des aigres censeurs, toujours prêts à livrer pêle-mêle au feu le bon grain et l'ivraie. Dans la célèbre encyclique *Divino Afflante Spiritu*, Pie XII s'élevait avec force contre « le zèle peu prudent qui regarde tout ce qui est nouveau comme devant être combattu ou tenu pour suspect ». Il affirme l'existence de points nombreux « sur lesquels peuvent et doivent s'exercer librement la pénétration d'esprit et la sagacité des interprètes catholiques ».

Grâce à de tels encouragements, l'exégèse a pris un nouvel essor; les spécialistes sont invités à travailler hardiment. La foi en un magistère infallible n'est pas une humiliation pour l'esprit humain; elle ne supprime pas la vigueur de la réflexion ni l'ardeur de la recherche.

On peut s'en remettre à la sagesse d'une autorité qui a fait ses preuves. La présence d'un guide, qui interviendra pour corriger les déviations, permet toutes les audaces; c'est de là que vient la grande liberté des savants catholiques.

<sup>19</sup> II Cor. 10, 8.

L'Église a toujours laissé une grande latitude à ses enfants; l'histoire des écoles théologiques est là pour le justifier; à aucune époque l'intelligence ne fut plus active ni plus audacieuse que dans les universités du moyen âge. Il n'est pas de théologie plus libre et plus hardie que celle de saint Thomas d'Aquin; en le proclamant patron de toutes les universités catholiques, on lui a fait gloire de son courage intellectuel et de son entreprenante intrépidité.

La doctrine catholique ne s'identifie pas avec telle école, si respectable soit-elle. L'unité ecclésiale n'est pas une plate uniformité; toutes les intelligences, même croyantes, ne sortent pas du même moule; des preuves, qui emportent l'assentiment des uns, ne parviennent pas à convaincre les autres. A science, à docilité égales envers le magistère, des théologiens ont sur la même question des vues divergentes; l'Église demande simplement que les conclusions ne soient admises qu'à bon escient. Dans nombre de problèmes, il y a comme une gauche et une droite parmi les savants catholiques. Peu importe l'étiquette, mais ces divers pôles d'attraction de la réflexion théologique sont sans doute nécessaires pour la rendre plus riche et plus universelle. Tous connaissent l'adage : « *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* », formule parfaite pour traduire le respect de la liberté de penser.

A aucun prix le magistère ne veut exercer une tutelle suffocante ou emprisonner les esprits; ses décisions ne sont une gêne pour aucune pensée vraie. Évidemment si l'Église disparaît dans sa structure vivante, en tant que corps et présence du Christ, si on ne voit que le cadre institutionnel et administratif, bardé de règlements et de prohibitions, alors elle pèse de tout son poids humain et risque d'oppresser.

On a tort de raisonner comme si l'Église visible et l'invisible formaient en réalité deux églises; en fait, l'Église visible est ce qu'on peut voir et toucher de l'Église invisible. On ne peut les diviser, pas plus que dans l'homme vivant on ne peut séparer l'âme du corps.

Quand on sait le don de Dieu, quand on a compris que l'Église est Jésus-Christ, aussitôt la soumission devient adhésion de notre intelligence au Seigneur, dont on veut penser la pensée. C'est parce qu'elle est animée au-dedans par la tendre charité du Christ, qu'elle peut agir

au-dehors avec la rigueur de la justice et opposer à l'erreur un front d'airain. Envisagée de ces hauteurs, la sévérité est acceptée sans protestation; elle devient une invitation, un peu austère mais salutaire et bienfaisante, à creuser davantage, à clarifier sa pensée, à mieux s'exprimer; on peut toujours être plus précis, plus exact et marcher d'un pas plus ferme sur le chemin de la vérité.

Dans cette perspective, une censure, une admonition sert d'organe équilibrant et remet d'aplomb. Le but des interventions de la hiérarchie n'est pas de paralyser les initiatives, mais de les diriger. Reconnaître une règle n'équivaut pas à être esclave; c'est être libéré des doutes, des hésitations, des déviations. La liberté n'est pas la faculté d'affirmer le vrai comme le faux; personne n'est libre d'admettre qu'un cercle est carré. Une liberté boiteuse, une liberté sans cadre n'est que licence désordonnée et folle, qui ne soutient aucun rapport avec l'autonomie judicieuse que préconise l'Église. Si chacun était en droit de se fabriquer un petit christianisme à son goût et à sa mesure, ce ne serait plus la liberté, mais la ruineuse anarchie de la tour de Babel.

Les directives du magistère imposent un minimum de discipline pour assurer un maximum d'indépendance et de sécurité. Ces interventions ne sont pas un carcan, elles sont un signal lumineux; loin de comprimer la liberté, elles la sauvegardent et la protègent; ce n'est pas un asservissement, mais une libération. « Ce n'est pas voguer librement que de voguer sans boussole », énonce judicieusement G. Thibon.

« Où est l'Église, là est l'esprit de Dieu », déclare saint Irénée, et il faut poursuivre avec saint Paul : « Où est l'Esprit de Dieu, là est la liberté <sup>20</sup>. »

J.-M. SIMON, o.m.i.

<sup>20</sup> II Cor. 3, 17.

# *The Feast of Pentecost*

## *Some meanings of the festival in the Bible and the liturgy*

---

“And when the days of Pentecost were accomplished, they were all together in one place: and suddenly there came a sound from heaven, as of a mighty wind coming, and it filled the whole house, [...] and there appeared to them parted tongues as it were of fire, [...] and they were all filled with the Holy Ghost, and they began to speak with divers tongues according as the Holy Ghost gave them to speak” (Acts 2, 1-4).

We recognize in these events the promulgation by the Holy Spirit of the promises of Christ. The day marks the inauguration of the New Covenant, the organizing of the new People of God redeemed from the bondage of sin, the birthday of the Church. We commemorate the day each year on its anniversary fifty days after Easter, on Whit Sunday, the Feast of Pentecost. The feast ranks as the second of the Christian year and the solemn ratification of Easter, the Christian Passover.

In the liturgy, we read as the lesson in the Mass of this great festival the verses from Acts cited above; and on the next four days there are other lessons from the same book, continuing the account of the work of the Holy Spirit among the Apostles. In some degree the feast of Pentecost is continued for the whole week, and at one time this extended commemoration was more definite and an “octave of Pentecost” more fully observed. But there is a curious ambivalence about this week, because the Wednesday, Friday and Saturday are also Ember Days; and it is interesting to trace out how this arose. In the early Church, in the time of Pope Leo the Great for instance, Pentecost had no octave and the week that followed it was the Ember Time simply. But by the time of the Wurzburg Lectionary (7th cent.) an octave had been developed and appropriate lessons from the Acts

assigned for each day of the week; and the Ember Days, as a result, were displaced into the week that followed. In the Murbach Capitulary (9th cent.) the elaboration of the festival extended for no less than three weeks, and only thereafter were the Ember Days taken up. But these tendencies were reversed in the liturgical reforms of Pope Gregory VII, who appealed to the *vetus auctoritas sanctorum patrum* and re-established the Ember Days in their original place, the week that follows Whit Sunday. He seems to have done so however in a rather curious and incomplete fashion, by retaining from Monday to Thursday the lessons from the Acts that belong to the "octave" and in effect restoring only the Friday and Saturday of the Ember Time. This conflation of the octave and the Ember Time holds its place in the Roman Missal to the present day.

But the festival of Whit Sunday in which we commemorate the coming of the Holy Spirit must have some other meaning also — it already has its proper name on the first Pentecost under the New Law. The reference is to the Pentateuch, the nucleus of the Bible as it existed in the Old Covenant. On the night of Passover, God, through Moses, had redeemed the Children of Israel from the bondage of Egypt (Exodus, chap. 12). The Israelites crossed the Red Sea and the Desert and came, in the third month, to Mount Sinai; and there they made a covenant with God, and God gave them the Law and chose them to be his peculiar possession (Ex. 19). They received not only the moral law summarized in the Ten Commandments (Ex. 20; Deut. 5) but also laws that governed religious observance, and other laws as well. The laws of worship included an annual cycle of festivals, one of which is the Feast of Weeks, Shavuoth, a term rendered into Greek as Pentecost.

Pentecost, in the Law, is an agricultural festival to be observed fifty days, seven full weeks, after Passover with an offering of new loaves baked of the firstfruits of the harvest (Leviticus 23, 9-22, and parallel texts). It is one of three such agricultural festivals; Passover, the offering of the first sheaf of grain; Pentecost, the new loaves, and other firstfruits also; and the Feast of Tabernacles, at the completion of the harvest in the autumn. The offerings were to be carried to the priests "in the place which the Lord thy God shall choose", as Deutero-

nomy (16, 11) puts it, and hence in later years to the Temple at Jerusalem. And so these festivals became days of pilgrimage to the Holy City, and we read in St. Luke (2, 41-42) that the child Jesus accompanied Joseph and Mary who "went up every year to Jerusalem, at the solemn day of the Pasch . . . according to the custom of the feast". When the Israelite made pilgrimage with his firstfruits at Pentecost, he dedicated them in a prayer known as the Avowal, composed by Moses for the occasion (Deut. 26, 1-10). It recalled the liberation from Egypt and the establishment of God's people in the Promised Land, and the ceremony, like the pilgrimage itself, was maintained as long as the Temple still stood (*Mishna*, tractate *Bikkurim*).

Pentecost, in its origin, was an agricultural festival only, unlike Passover and Tabernacles which were also historical commemorations — of the liberation from Egypt and of the sojourning in tents respectively. There is little in the primitive Pentecost to suggest the Christian festival and it has been widely held, most recently by Fr. Roland de Vaux in *Ancient Israel*, that the festival of the Old Law and that of the New Law are unrelated, except only for the coincidence in time. It is agreed that the pentateuchal festival ultimately acquired an historical aspect, the commemoration of the Giving of the Law on Mount Sinai, but it is said that this was a development of later rabbinical times and of no relevance to Christian origins. There are many reasons, however, for a very different opinion. It appears, in fact, that this second meaning of Pentecost was developed in the liturgy of the Old Law and can be traced in the New Testament itself, in early Christian sources, and into the liturgy that we use to-day. It runs through these sources in an intimately woven pattern, as complex as it is instructive.

The commemorative aspect of Pentecost is believed to have originated from a biblical reading of the synagogue liturgy. In the synagogue the Pentateuch is read in course on Sabbaths and festivals and each section of the Law is associated with a companion-reading from the prophets. The Acts of the Apostles (13:15 and 15:21) speak of these readings as customs that were already of long standing. In those days the reading of the Pentateuch was spread over three years, and the Jewish scholar Adolf Büchler has achieved a general recon-

struction of the system, which originated not later than the second century B.C. The first chapter of Genesis was read in Nisan, just before Passover; and by reading in sections of rather more than a chapter apiece Exodus 19-20 was reached at Pentecost in the second year. The pericope describes the manifestation of God on Mount Sinai among signs and wonders, the covenant and election of Israel, and the promulgation of the Decalogue. In a sense it fell on Pentecost by chance but the division of the sections may have been guided by the biblical text, which mentions that the Israelites came to Mount Sinai "in the third month", the month in which Pentecost — 50 days after Passover — necessarily falls. However this may be, the reading of this passage on the Feast of Pentecost led to the interpretation that the Giving of the Law took place on that very day.

This interpretation soon achieved a predominating importance, and remains a main theme in the Jewish liturgy to-day. The manifestation of God in majesty from on high, in the pentateuchal lesson, led almost inevitably to the choice of the first chapter of Ezechiel as the companion prophetic reading, and likewise to the choice of the sixth chapter of Isaias, Holy, Holy, Holy, Lord of Hosts, as the prophetic reading in the third year of the cycle. In quite another vein the reading of the Commandments evoked also the reading of Leviticus 26, the litany of blessings upon those who keep the Law and of curses on those who depart from it.

Behind the developments that depended on the liturgical reading of Exodus 19-20 there lay the agricultural festival, dating from the time of Moses. The offering of the firstfruits in the Temple has already been mentioned. In the synagogue it was marked, it is believed, by the reading of Leviticus 23, 9-22, the festival laws as revealed by God, although in later times the parallel account in Deuteronomy was substituted. Büchler considered that in the early synagogue each of the great pentateuchal festivals had its proper lesson of the relevant verses of Leviticus 23 and, in fact, that these were the earliest elements in the whole system of liturgical Bible reading.

We are now in a position to look at Christian sources. Some very interesting facts are found in the liturgy, and they point not only to a continued awareness of the Old Law aspects of Pentecost but even, in

their precision, suggest an unbroken tradition of worship. In the East Syrian rite, as used both by Nestorians and uniate Chaldeans, the O.T. reading for Pentecost Sunday is none other than Exodus 19-20, the Revelation on Mount Sinai; this lesson is immediately followed by Acts 2, 1-22, the basic pericope for the New Law festival. The Lectionary of Edessa, a fifth century precursor of the modern rite, contains not only the Exodus lesson but also Ezechiel 1, the prophetic companion-passage of the Old Law system. Nor did the tradition that relates Pentecost to the proclamation of the Law exist in the east only; Pope Leo the Great in one of his Pentecost sermons (*Serm.* 75, 1) is equally explicit: "...*Hebræo populo ab Ægyptiis liberato, quinquagesima die post immolationem agni lex data est in Monte Sina...*" It seems unlikely that Leo the Great would have canonized a tradition that originated with the rabbis of the second or third century.

Probably indeed the tradition of the Old Law is embedded in the very origin of the New Law festival. The fire and rushing wind in which the Holy Spirit was manifested to the Apostles would have had little symbolic value except as recalling the fire and tempest of Mount Sinai when Israel was chosen and the Old Covenant was promulgated. And again, as C. H. Dodd has pointed out, there was, and is, a rabbinical tradition that the Covenant was proclaimed in all the languages of mankind, but only Israel hearkened and obeyed; and thus when the Parthians and Medes and Elamites and the rest all heard the Apostles in their own tongues, this was again a reference to the Covenant of Sinai and a testimony to the fulfilment of the Old Covenant in the New. Pentecost of the Old Law and of the New are closely related as type and anti-type, prophecy and fulfilment. "I am not come to destroy the Law but to fulfil."

In the Roman rite, unlike the Chaldean, the mass of Pentecost Sunday refers entirely to the Descent of the Holy Spirit. It is true that the Introit psalm, *Exurgat Deus*, is equally the psalm of the day in the synagogue; but the agreement might have come about by independent responses to the themes of manifestation and election found in the festival both in the Old Law and in the New. Let us pass on, however, to the week that follows the festival—the Ember Time.

The Ember Times, already briefly discussed, are of extremely ancient origin and have liturgical peculiarities that ally them closely to Holy Week. Leo the Great says, indeed, that they have been handed down to the Church by the Apostles, who in turn had derived them from the practice of the Old Law (*Serm.* 12, 4; 15, 2; etc.). They are best known as seasonal fasts, but this was probably not their original significance and they are much more remarkable for the many and striking O.T. lessons in their masses. Looking now at the Ember Saturday of Pentecost we find that the second lesson is Leviticus 23, 10-21, the Pentecost verses, the reading posited by Büchler in the most ancient stratum of the synagogue liturgy. The third lesson is the Avowal, the prayer that accompanied the offering of the Pentecost firstfruits. In these two lessons, therefore, the original meaning of Pentecost, the agricultural festival, is remembered. The fourth lesson of the same day, Leviticus 26, 3-12, speaks of the Law, the Commandments, the Covenant and the divine Election, in a word the events on Mount Sinai that O.L. Pentecost came in later days to commemorate. More specifically it is the first part of the Blessings and Cursings, the reading that was introduced in the ancient synagogue to reinforce the Ten Commandments. And thus the second meaning of the O.L. festival is remembered also. The Decalogue itself, however, is not — perhaps one might venture *is no longer* — found in the Roman rite.

The fifth lesson, *Daniel cum benedictione*, is common to all the Ember Saturdays and may be passed over here. There remain the readings from the second chapter of Joel, continued from Ember Friday into the first lesson of the Saturday. At first sight, the function of these readings is obvious; they are the documentation, as it were, of St. Peter's quotation of this passage in Acts 2, 14-21, one of the lessons read on Ember Wednesday. But this cannot be so; we have already seen that when the "octave" of Pentecost was developed, and with it the series of lesson from the Acts, the Ember Days were displaced, intact, into a later week; the lessons of "Ember Wednesday" of the modern Missal were never closely associated with the lessons of Ember Friday and Saturday until the partial replacing of the Ember Days into Pentecost-week by Pope Gregory VII. We can well believe, however, that it was precisely because quotation and prophecy *can* be

so neatly juxtaposed that the "octave" and the Ember Time were conflated in this particular way.

But why did St. Peter quote Joel on Pentecost, the first Pentecost of the New Law? The prophet is announcing his vision of the messianic days; and St. Peter, appealing to the wonders worked by the Holy Spirit in their midst, is saying to the people that this is the time that was foretold, the great and manifest day of the Lord. His listeners would have been prepared, because the thoughts of Covenant, Election and Law enshrined in the festival lead on directly to the thought of the messianic days, the time of their fulfilment. It seems likely, moreover, that they would have been prepared for this very text in proof, for the second chapter of Joel is the companion-reading, not indeed of the Ten Commandments of Exodus that they had heard in the synagogue perhaps within the hour, but of the other recension of the Commandments, in Deuteronomy 5. Probably this simplest of transfers was readily understood, perhaps even it was an accepted custom; and in this case our Joel readings, like the other Ember Day lessons, are directly related to the liturgy of the Old Law.

These then are some of the interweavings of Bible and liturgy, Old Covenant and New Covenant, prophecy and fulfilment that have shaped the Feast of Pentecost. The feast originated in the Pentateuch as an offering of firstfruits, decreed for Israel on Mount Sinai. The liturgy as it developed drew its texts from the Bible; and the liturgical use in its turn gave a new interpretation to the biblical text, and an added meaning to the feast. The new, commemorative, meaning was derived from the Giving of the Law lesson (Exodus 19-20); it was, of course, compatible with the Bible, but not expressed therein. The development was ratified by God and became the term of the fulfilment of Pentecost in the days of the Messiah; and thus St. Peter could take a lesson from the liturgy on the first Pentecost of the New Covenant to explain to the Jewish people what God was working. Pentecost, the inauguration of the New Covenant, fifty days after the Redemption (Pascha), fulfils its type, Pentecost, the commemoration of the Covenant of Sinai, fifty days after the Passover of the Old Law.

All these themes can be traced also in the liturgy that we use to-day. On Whit Sunday we commemorate primarily the first Pentecost

of the New Law. But on the same day, in an eastern rite, or on the dependent Ember Days, in the Roman rite, there is direct reference also to the festival of the Old Law. The lessons of the Ember Days refer both to the primitive agricultural festival and to the later-developed meaning, and they correspond so closely with those of the ancient synagogue that a direct continuity of tradition seems likely.

We saw also that in early mediaeval times the Ember Days were displaced by the development of an "octave" for the New Law festival, an arrangement that lacks Old Law precedent. Later on the "octave" was partially abandoned, and in the modern Missal there is a confusing and interesting arrangement whereby we read St. Peter's quotation of Joel, as part of the octave, and closely juxtaposed the same words directly from the prophet himself. But history shows that the liturgical origins of the readings are independent; and the passages from Joel, like the other true Ember Day lessons, relate directly to the Old Law festival. Jewish historians have found that this section of Joel was associated with a Giving of the Law pericope in the ancient synagogue; and thus we may return to St. Peter and his hearers, between whom this association, that is to say the pentecostal meaning of the prophecy, did not need to be put into words.

John Antony DOWNES.

# Bibliographie

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

*Vocabulaire de Théologie biblique*, publié sous la direction de Xavier Léon-Dufour et de Jean Duplacy, Augustin George, Pierre Grelot, Jacques Guillet, Marc-François Lacan; avec le concours de nombreux collaborateurs. Paris, Éd. du Cerf, 1962. 608 p. sur 2 colonnes.

En entreprenant de rédiger ce vocabulaire biblique, les auteurs s'étaient proposé comme but de « guider le clergé et les fidèles dans la lecture de la Bible, les amener à une meilleure intelligence de la Parole de Dieu, leur permettre de mieux l'annoncer à leurs frères » (p. vii). Le précieux instrument de travail qui en est résulté répond certainement à ce désir. C'est à dessein que les auteurs l'ont intitulé *Vocabulaire de Théologie biblique* : ce n'est pas une encyclopédie (on en a donc écarté tout ce qui ne pouvait avoir qu'un intérêt purement archéologique et historique), mais une série d'études de théologie biblique rangées en ordre alphabétique. Les articles sont généralement clairs, solides, à la fois riches en doctrine et soucieux d'exactitude scientifique; les références au texte sacré sont abondantes bien que non exhaustives; aucune bibliographie. Le système de renvois à l'intérieur et à la fin de chaque article permet au lecteur d'élargir son champ de recherche et d'approfondir davantage le contexte doctrinal de chaque thème. En tête du volume une introduction assez ample traite des rapports qui existent entre la théologie de la Bible et le vocabulaire dont elle se sert pour l'exprimer; on y voit aussi résumée l'histoire de la formation des livres saints. Enfin, une table analytique liste les différents thèmes qu'on serait porté à chercher et indique sous quel vocable ils sont traités. Il était à craindre que ce vocabulaire ne fût double emploi avec le *Vocabulaire biblique* publié par Delachaux et Niestlé; et de fait, puisqu'on invente difficilement en pareille matière, on n'a pas pu éviter de se répéter jusqu'à un certain point. Cependant les deux travaux sont loin d'avoir été coulés dans le même moule : le choix des thèmes, la façon de les développer, l'importance attribuée à chacun d'eux varient d'un dictionnaire à l'autre. Il serait donc plus vrai de dire que ces deux vocabulaires se complètent mutuellement et qu'on aurait avantage à les consulter tous deux.

Robert BÉLANGER, o.m.i.

\* \* \*

JEAN STEINMANN. — *Code Sacerdotal. I. Genèse-Exode*. Texte français, introduction et commentaires par Jean Steinmann. Bruges, Desclée de Brouwer, 1962. 156 p. (Coll. « Connaître la Bible ».)

On retrouve dans ce volume les mêmes qualités de traduction, les mêmes renseignements brefs mais solides qu'on a pu constater dans les travaux déjà parus de cette même collection (cf. *R.U.O.*, vol. 33, 1963, p. 67\*). Excellente idée que celle de traiter à part les différentes sources du Pentateuque. Ce petit livre est

typique de l'activité intense et féconde de M. Steinmann : toujours guidé par un souci pastoral il a su mettre au niveau des fidèles les derniers résultats de la critique, leur rendre la Bible accessible et vivante, vraie source de lumière et de chaleur. Ses intentions n'ont pas toujours été reconnues et appréciées, mais son œuvre n'en reste pas moins efficace et bienfaisante. Nous espérons de tout cœur que ses collaborateurs et disciples mèneront à bonne fin le projet qu'il a si bien lancé.

Robert BÉLANGER, o.m.i.

\* \* \*

CASIMIR ROMANIUK. — *Les Chemins de l'Exégèse du Nouveau Testament*. Le Puy, Éditions Xavier Mappus, 1963. 18,5 cm., 70 p.

Le sous-titre de cette plaquette, *Guide pratique pour les travaux des étudiants*, dit, mieux que son titre, ce dont il s'agit. L'auteur, qui est un jeune prêtre polonais, docteur en théologie et en sciences bibliques, fait des recommandations à ceux qui veulent se lancer dans des travaux personnels en matière d'exégèse. Loin d'être un manuel de méthode exégétique, c'est tout simplement un recueil de conseils élémentaires et de références pratiques, pour guider les premiers pas d'un exégète en herbe. Outre quelques bibliographies très sommaires sur les textes bibliques, les concordances, les vocabulaires, les grammaires, etc., il y a aussi des suggestions sur la composition du travail, c'est-à-dire rédaction, notes, citations, index, etc., et sur la production du manuscrit et la correction des épreuves. C'est un tour de force que d'aborder tout cela en moins de soixante-dix pages. Quoi qu'il en soit, cet opuscule n'en est pas moins un utile instrument de travail pour les commençants.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

*La Venue du Messie. Messianisme et Eschatologie*. Bruges, Desclée de Brouwer, 1962. 21 cm., 260 p. (Recherches bibliques, VI.)

The same group of accomplished exegetes who have produced five other numbers in this series combine again to contribute a both masterful and interesting work to the field of biblical science. For the sixth of the series, the group includes some notable additions, among whom we cannot fail to note A. Feuillet who is certainly one of the world experts on eschatology.

As the subtitle indicates, this book attempts to discover and discuss the messianic and eschatological aspects of various events in the mission and life of Christ. Two most interesting of the eleven chapters are certainly H. Riesenfeld's treatment of the messianic nature of Christ's temptation in the desert, and M. Sabbe's work on the transfiguration perycopæ. A. Feuillet's article on Christ declaring Himself the Son of Man before the Sanhedrin (Mc. 14, 62; Mt. 26, 64 and Lc. 22, 69) also deserves special mention.

The reviewer is convinced that this book is a witness to the great advance in understanding and appreciation of new testament writings that can be made by a prudent, serious and scholarly exegesis.

Vernon James WEISERBER.

\* \* \*

JEAN GALOT, s.j. — *Eucharistie vivante*. Desclée de Brouwer, 1963. 18,5 cm., 309 p. (*Museum Lessianum*, section ascétique et mystique.)

Dans la synthèse que l'auteur nous présente de la spiritualité eucharistique, soulignons tout d'abord, pour nous en réjouir, la juste place, secondaire mais essentielle quand même, qu'il restitue au mystère de la Présence (p. 11-68), avec sa conséquence dans le culte du Saint-Sacrement (p. 277-303).

Comme il se doit, toutefois, c'est surtout la dimension sacrificielle de l'Eucharistie qui retient le plus l'attention : son annonce (p. 71-88), l'esprit du sacrifice (p. 89-117), la messe et la croix (p. 118-144), le sacrifice de l'Église (p. 145-169), offrande eucharistique, propitiatoire, impétratoire (p. 170-208). Sous tous ces aspects, l'auteur dégage les richesses spirituelles que met en lumière une contemplation renouvelée de l'Eucharistie dans son contexte biblique et ecclésial. Peut-être y aurait-il eu avantage à élaguer, ici ou là, certains échos de controverses théologiques, comme, par exemple, les opinions sur l'essence du sacrifice de la messe : aperçus trop sommaires de ces opinions pour leur rendre vraiment justice, et qui surtout me paraissent assez hors de propos dans un ouvrage de spiritualité.

Deux chapitres, enfin, sont consacrés à la communion : une très belle présentation du symbolisme du repas sacré dans la Bible (p. 211-241), puis (p. 242-273) un exposé peut-être assez terne des effets du sacrement dans la vie chrétienne. Il me semble particulièrement regrettable qu'on ne s'y soucie pas assez de replacer ces effets dans l'éclairage de la participation au sacrifice, où seulement ils peuvent nous révéler leur sens et leur pleine richesse.

Dans l'ensemble, un excellent travail, bien propre à éclairer la vie spirituelle des fidèles par l'accès qu'il leur donne aux inépuisables richesses du mystère eucharistique.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

\* \* \*

Saint PROSPER OF AQUITAINE. — *Defense of St. Augustine*. Translated and annotated by P. DE LETTER, S.J. Westminster, Maryland, The Newman Press, and London, Longmans, Green and Co., 1963. 22 cm., 248 p. (*Ancient Christian Writers*, 32.)

Sous le titre de *Défense de saint Augustin*, se trouvent réunis sept lettres ou opuscules de saint Prosper d'Aquitaine relatifs à la querelle antipélagienne. L'introduction va à l'essentiel et délimite très clairement l'enjeu du débat. Le père de Letter ne cache pas que Prosper accentue les aspects les plus discutables de la théologie augustinienne : impossibilité d'accomplir quelque bien que ce soit sans le secours de la grâce, interprétation restrictive de la volonté salvifique de Dieu. Le fougueux et hargneux adversaire de Cassien et de ses disciples a le mérite d'affirmer la gratuité absolue de la grâce, mais dans le contexte douteux d'une doctrine de la prédestination et de la réprobation qui se cherche encore. Son œuvre fournit la preuve qu'un désir sincère d'orthodoxie et quelques intuitions correctes ne suffisent pas toujours à produire de la bonne théologie. Certaines pages sont pénibles à lire, mais les augustinisants et les théologiens de la grâce en feront leur profit.

La traduction est faite sur le texte de Mangeant (*P.L.*, 51), à l'exception de la lettre à Augustin pour laquelle on a recouru à celui du *Corpus* de Vienne (vol. 57). Les notes courantes sont brèves, mais d'une réelle valeur, surtout du point de vue

doctrinal. On déplore seulement encore une fois que des raisons techniques obligent à les renvoyer en fin de volume. Cet inconvénient n'empêche pas la collection des *Ancient Christian Writers* de faciliter beaucoup le contact avec les principaux textes de l'âge patristique.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

\* \* \*

✓  
B. VANDENBERGHE. — *Nos Pères dans la foi*. Bruxelles, La Pensée catholique, et Paris, Office général du Livre, 1962. 19 cm., 179 p. (Études religieuses, 758.)

Traduit du néerlandais, le présent ouvrage campe en douze petits chapitres la figure et la doctrine des principaux écrivains chrétiens de Clément de Rome à Cyrille d'Alexandrie. Malgré la science patristique de l'auteur et plusieurs références à des travaux spécialisés, il ne s'agit pas d'un exposé technique, mais de tableaux destinés à un large public. On a voulu montrer en ces docteurs des premiers siècles des hommes de foi, nos pères dans la foi. Pour cela on se devait de ne pas séparer leur enseignement de leur vie. On cherche à nous les présenter et à nous introduire à la lecture de leurs œuvres. Le ton est légèrement apologétique à certains endroits et on pourrait discuter quelques expressions. Peut-être est-ce simplement parfois en raison d'une traduction incorrecte; que veut dire, par exemple, le sous-titre de la p. 152, *Le défenseur du péché*, à propos de saint Augustin? L'auteur, malgré ces quelques imperfections, n'en a pas moins d'ailleurs atteint son but.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

\* \* \*

✓  
PIERRE ADNÈS, s.j. — *Le Mariage*. Tournai, Desclée, 1963. 22,5 cm., xvi-218 p. (Coll. *Le Mystère chrétien : Théologie sacramentaire*, n° 5.)

Ce traité de la théologie « dogmatique » du sacrement de mariage commence par en recueillir les données positives et historiques : enseignement de l'Écriture (p. 7-42), témoignage des Pères (p. 43-75), doctrine des théologiens et définitions du Magistère (p. 76-110). Après quoi l'on en vient à un essai de synthèse doctrinale : le mariage comme institution naturelle (p. 115-133), le sacrement (p. 134-156), les effets du mariage chrétien, comme contrat et comme sacrement (p. 157-185), les pouvoirs respectifs de l'Église et de l'État sur le mariage des chrétiens (p. 186-199); enfin, une très brève note complémentaire sur le mariage comme état de vie et sur sa comparaison avec la virginité chrétienne (p. 200-204). Quatre index sont ajoutés pour faciliter l'utilisation du volume.

Cet ouvrage est, sans contredit, un excellent exposé d'ensemble, peut-être le plus solide et le plus complet actuellement, sur cet important chapitre de la théologie sacramentaire. Sur tous les points abordés, aussi bien en positive qu'en spéculative, l'auteur nous livre les résultats des meilleures études contemporaines, avec les indications bibliographiques voulues pour qui veut poursuivre son enquête là-dessus. Tout est présenté avec un remarquable souci de clarté, de précision et d'objectivité, en évitant soigneusement d'exagérer comme de minimiser la portée des affirmations de la Révélation ou du Magistère, ainsi que la valeur des opinions des théologiens. Aussi bien par l'ampleur et la qualité de son information que par la sûreté et l'exactitude de sa doctrine, c'est une œuvre des plus intéressantes et des plus utiles, et donc, des plus recommandables.

Mon seul regret, c'est que la synthèse doctrinale de la deuxième partie soit présentée selon la méthode classique des manuels : série de « thèses » à « prouver » par l'Écriture, la tradition et la raison, dans une orientation apologétique de défense de la doctrine catholique, avec insistance, naturellement, sur les points les plus contredits par les adversaires. Certes, je ne conteste pas le moins du monde l'intérêt ni même la nécessité, toujours très actuelle, de cet acquis. Mais il me semble qu'une élaboration théologique plus primordialement soucieuse, selon la véritable inspiration de la grande scolastique, de faire pénétrer plus avant dans l'intelligence profonde du mystère intégral, aurait permis de mieux sauvegarder et d'exploiter davantage toutes les richesses de doctrine et de vie que nous fait entrevoir la partie positive, sans rien sacrifier, par ailleurs, des déterminations que la controverse a forcé d'apporter sur certains aspects particuliers.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

\* \* \*

*Saint Thomas More.* Textes traduits et présentés par Germain MARCH'HADOUR. Namur, Les Éditions du Soleil Levant, 1962. 17 cm., 278 p. (Les Écrits des Saints.)

Précédées de la lettre d'Érasme à von Hutten (23 juillet 1519) sur Thomas More — publiée pour la première fois *in extenso* en français — deux pièces assez curieuses composent le corps du présent volume : une lettre à Martin van Dorp, professeur de théologie à Louvain (21 oct. 1515), et un traité intitulé « La supplication des âmes » (1529). Ces deux ouvrages paraissent aussi pour la première fois en français, ce qui ajoute au mérite de cette édition. Comme l'avoue le traducteur, leur style n'est pas fait pour attirer le lecteur contemporain, mais celui qui consentira à se replonger dans le climat de ce début du XVI<sup>e</sup> siècle, si riche à bien des égards, mais si lourd aussi, en sera bien récompensé. On se réjouit de voir présenter saint Thomas More comme un modèle au laïc cultivé d'aujourd'hui, invité à jouer un rôle que la grande tradition des lettres chrétiennes lui a toujours reconnu.

G. O.

\* \* \*

*La potestad de la Iglesia. Análisis de su aspecto jurídico. Trabajos de la VII Semana de derecho canónico.* Barcelona, etc., Juan Flors, 1960. 26 cm., xvi-526 p.

L'Institut Saint-Raymond-de-Pennafort tient tous les deux ans une semaine d'études qui groupe les canonistes espagnols. Nous avons reçu avec beaucoup de retard les travaux de la semaine de 1958 sur le pouvoir de l'Église, envisagé surtout, naturellement, du point de vue juridique.

Le premier rapport est pourtant de nature dogmatique : Álvaro de la Huerga, o.p., *La Iglesia de la caridad y la Iglesia del derecho. Análisis teológico de la potestad entregada por Cristo a la Iglesia*, p. 1-49. L'auteur y examine les relations de l'*Ecclesia caritatis* avec l'*Ecclesia juris*. Il rejette l'irénisme de certains théologiens catholiques contemporains, mais il est difficile de voir au juste à qui il se réfère. Lui-même entend revendiquer la valeur de l'institution, tout en soulignant son ordination à la charité et en réduisant l'apparente antinomie entre les deux aspects. A certains endroits, il nous semblerait considérer trop l'aspect juridique et l'aspect de charité comme, à titre égal, deux éléments « substantiels » de l'Église

(voir p. 42-46). Peut-être est-ce faute de s'arrêter au caractère eschatologique de l'Église et de distinguer suffisamment entre ses différents états. Il est certes essentiel à l'Église en sa condition présente de comporter un ensemble de moyens particuliers voulus par le Christ; mais, appelés à disparaître, ces moyens ne la constituent pas de la même manière que la réalité définitive déjà possédée, bien qu'imparfaitement, la communauté de vie dans le Christ. Peut-être, enfin, était-ce se créer des difficultés inutiles que de poser le problème en termes d'opposition entre le droit et la charité. Ces réserves faites, hâtons-nous d'affirmer que ce travail contient d'excellents éléments. Bien qu'on y trouve un plaidoyer un peu trop apparent en faveur d'une conception encore très inspirée de catégories juridiques, il témoigne à sa manière de la pénétration des autres points de vue et marque un progrès indéniable sur maints exposés antérieurs.

Nous ne pouvons que mentionner les autres rapports et donner une idée de leur contenu. M. Cabrerós de Anta, c.m.f., *La potestad dominativa y su ejercicio*, p. 51-97 (nature, division, sujet, objet, extension, durée, effets); Luciano Barcia Martín, *Potestad parroquial*, p. 99-147 (admet pour les curés une véritable juridiction au fors externe); José Salazar Abrisquieta, *La jurisdicción y el fuero interno*, p. 149-203 (étudie d'un point de vue philosophico-juridique les relations entre la juridiction proprement dite et le fors interne); Alberto Bernárdez Cantón, *La delegación eclesiástica*, p. 205-245 (théorie générale de l'acte de délégation); José Giménez y Martínez de Carvajal, *La potestad eclesiástica en el tiempo*, p. 247-280 (éléments temporels qui, selon le droit en vigueur, conditionnent la validité et la licéité de la fonction juridictionnelle dans l'Église); León del Amo Pachón, *La potestad legislativa eclesiástica en el espacio*, p. 281-308 (la territorialité et les lois canoniques); Manuel González Ruiz, *Órganos jurisdiccionales del poder eclesiástico*, p. 309-331 (différentes théories sur leur nature; diverses catégories; leurs relations mutuelles); Patrocínio García Barriuso, o.f.m., *Titulos legales para el ejercicio jurisdiccional*, p. 333-407 (les conditions du titre légal pour l'exercice valide de la juridiction); Sabino Alonso Morán, o.p., *Problemas que plantea el Canon 209*, p. 409-429 (juridiction suppléée en cas d'erreur commune); Laureano Pérez Mier, *La potestad de Magisterio*, p. 431-457 (diverses formes de pouvoirs dans l'Église et leurs relations mutuelles); Narciso Jubany Arnau, évêque auxiliaire de Barcelone, *La misión canónica y el apostolado de los seglares*, p. 459-526 (place des laïcs dans l'Église; leur apostolat et celui de la hiérarchie; admet qu'une véritable mission canonique peut rendre des laïcs participants d'une certaine manière au magistère ecclésiastique).

Notons que S.E. M<sup>sr</sup> N. Jubany Arnau et, dans une moindre mesure et avec plus de réticences, le R.P. A. de la Huerga, accordent une oreille attentive et sympathique à plusieurs des meilleurs représentants de l'aile avancée de la théologie contemporaine. On n'a pas à se surprendre de voir le présent recueil, œuvre surtout de canonistes, mettre en relief l'aspect juridique de la vie de l'Église. On se réjouira plutôt du fait que plusieurs auteurs ont cherché explicitement à situer l'idée de pouvoir ou d'autorité dans un contexte théologique plus vaste et à en marquer la véritable signification en fonction des exigences de la charité. Ces travaux s'adressent donc aussi aux théologiens à qui ils fourniront souvent le point de départ d'utiles réflexions sur les réalités concrètes de l'institution ecclésiastique.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

HANS URS VON BALTHASAR. — *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*. Zweiter Band. *Fücher der Stile*. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962. 22 cm., 888 p.

Dans le premier tome de son *Esthétique théologique*, Urs von Balthasar voulait montrer qu'il est légitime de considérer la Révélation du Dieu vivant non seulement sous les catégories du Vrai et du Bien, mais aussi sous celle du Beau (les termes *Schönheit* et *Herrlichkeit* sont employés tour à tour). Le deuxième volume vient illustrer cette idée générale avec une richesse bien en rapport avec le sujet traité.

Est-il bien vrai qu'à travers la Révélation chrétienne l'homme a pu saisir quelque chose de la splendeur de Dieu ? Dans l'affirmative, comment cette expérience s'est-elle produite et dans quelles catégories s'est-elle exprimée ? Pour répondre à ces questions, il fallait présenter des penseurs qui ont perçu de façon privilégiée l'aspect esthétique de la Révélation et ont réussi à livrer au moins une partie de leur secret. Le choix s'est effectué en fonction de l'importance historique de ces témoins de la Beauté, comme de l'originalité de leur vision. Jusque vers 1300, ce sont des théologiens proprement dits. Ensuite, ce sont surtout des poètes ou des mystiques, la plupart des laïcs. Le fait en lui-même est remarquable et révèle la sclérose d'une théologie d'école qui a produit surtout des commentateurs. Les personnages retenus comme les types les plus caractéristiques pour la première période sont saint Irénée, saint Augustin, Denys (le pseudo-aréopagite), saint Anselme et saint Bonaventure ; pour la seconde, Dante, saint Jean de la Croix, Pascal, Hamann (un protestant), Solowjew, Hopkins et Péguy. D'autres auraient pu prendre place auprès d'eux que l'auteur lui-même suggère, mais les grandes figures qu'on vient d'énumérer semblent représenter les modes les plus caractéristiques de la prise de conscience du caractère esthétique de la Révélation.

Le but de l'auteur n'est pas immédiatement de faire goûter les formes ou la beauté d'une théologie particulière, mais la splendeur même de la Révélation, pour autant qu'elle s'exprime dans une théologie. Et pour montrer qu'une théologie est marquée du signe du Beau, il ne suffit évidemment pas de réunir des textes où il serait explicitement question du *pulchrum*. Il faut bien plutôt plonger au cœur de l'intuition fondamentale qui l'inspire et assister au développement des pensées maîtresses qui lui donnent sa physionomie distincte. Peu d'hommes auraient possédé à la fois la pénétration et la culture requises pour mener à bonne fin cette tâche fascinante, mais difficile. Les études contenues dans le présent volume apportent une contribution extrêmement précieuse à l'histoire de la culture religieuse (surtout occidentale) et sont à la hauteur du grand dessein qui a présidé à la conception de cette Esthétique théologique en voie d'achèvement qui constituera peut-être l'un des monuments les plus durables de notre époque. Tout autre éloge serait ici superflu.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

\* \* \*

CONSTANT VAN DE WIEL. — *La Légitimation par mariage subséquent chez les romanistes et les décrétalistes jusqu'en 1650*. Anvers, [Chez l'Auteur, 124, rue de l'Église], 1962. 25 cm., 61 p.

L'auteur expose tout d'abord les conditions essentielles de la légitimation, puis ses effets juridiques et les théories qui la concernent.

Cette étude, bien documentée et clairement ordonnée, peut servir de commentaire historique aux canons 1116 et 1117 du *Codex Juris Canonici*.

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

✓  
CUTHBERT BUTLER. — *Das I. Vatikanische Konzil*. München, Kösel-Verlag, 1961. 540 p., DM 22,50.

La perspective d'un nouveau concile a suscité un grand nombre d'ouvrages de caractère théologique, pastoral ou historique. Parmi ces derniers il faut saluer avec joie cette traduction allemande du livre anglais de Dom Butler sur le premier concile du Vatican, publié en 1930. Ajoutons tout de suite que le traducteur, Dom Hugo Lang, a écrit une postface fort intéressante dans laquelle il examine les lignes de force les plus importantes qui se sont dessinées dans l'Église, depuis le jour où le concile a dû être ajourné à cause de la guerre franco-allemande, jusqu'à nos jours où les préparatifs du deuxième concile du Vatican touchent à leur fin. Un autre enrichissement constitue les remarques extraites des notes de l'abbé Utto Lang, qui assista au concile en sa qualité de président de la congrégation bénédictine de Bavière.

Étant un des plus grands événements religieux du siècle passé, le concile du Vatican mérite d'être bien connu. L'auteur a eu la chance de mettre la main sur la correspondance de M<sup>sr</sup> Ullathorne, évêque de Birmingham, qui resta à Rome pendant toute l'assemblée conciliaire et ne manqua pas une seule semaine d'écrire à ses amis d'Angleterre ses réflexions personnelles sur les personnes et les choses du concile. Dom Butler s'en est judicieusement servi dans la composition de son ouvrage. Il débute par quatre chapitres (Question papale; Gallicanisme; Ultramontanisme; Néo-Ultramontanisme) qui, par le passé, expliquent les courants d'idées politico-religieuses de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Viennent ensuite : les préparatifs du concile à Rome, l'attitude des gouvernements, la réaction des évêques et des catholiques les plus en vue. Puis c'est l'histoire du concile même avec ses 86 « congrégations générales » qui finalement ont abouti aux constitutions dogmatiques *de fide catholica et de ecclesia*.

Il ne peut être question ici d'analyser plus en détail toutes les délibérations. Qu'il suffise de dire que le sujet est traité avec un réel souci d'objectivité. Ainsi quand il discute l'importance de certains échanges de vues, quand il parle de certaines accusations ou suspicions formulées contre la parfaite indépendance des évêques missionnaires, « pensionnaires du pape », quand il traite de certains dessous qui aident à mieux comprendre les faits. Très intéressantes aussi sont les données sur les excès de zèle regrettables d'organes comme l'*Univers*, la *Civiltà Cattolica*, le *Tablet*, qui ont aggravé les craintes de la minorité. On se demande cependant si, par souci d'impartialité, l'auteur ne devient pas trop louangeux pour des évêques comme Darboy ou Dupanloup. On sait la part qu'ils ont eue dans les instances faites auprès du gouvernement français pour obtenir son intervention contre l'infailibilité. Même si cet ouvrage n'est pas parfait à tout point de vue, il reste la meilleure étude d'ensemble sur le premier concile du Vatican.

R. BOUDENS, o.m.i.

\* \* \*

HUGH A. MACDOUGALL, O.M.I. — *The Acton-Newman Relations. The Dilemma of Christian Liberalism.* New York, Fordham University Press, 1962. 22 cm., xi-199 p.

Un collaborateur du *Modern Churchman*, une revue qui n'est pas habituellement très tendre pour l'Église « romaine », souhaitait, il n'y a pas très longtemps, au catholicisme anglais un nouveau Lord Acton. Nous nous demandions ce qu'il fallait en penser lorsque nous est arrivé un ouvrage important, susceptible d'éclairer le rôle joué par cet enfant terrible de l'Église.

Il s'avère heureux d'étudier Lord Acton sous l'angle de ses relations avec Newman. Ainsi ressortit mieux la situation du catholicisme en Angleterre au cours de la seconde moitié du siècle dernier, ou certains aspects du premier concile du Vatican et des réactions qu'il a suscitées. Par contraste ou par comparaison, on est amené à mieux saisir aussi l'originalité des positions libérales de Lord Acton, leur caractère souvent unilatéral et excessif, leur grandeur en même temps que leur étroitesse. Lord Acton apparaît comme une figure de tragédie classique, tiraillée entre des fidélités apparemment contradictoires. Critique acerbe des hommes d'Église — il finira même par se montrer d'une extrême sévérité pour Newman — et, on peut le dire, de l'Église elle-même, il ne rompra pourtant pas complètement avec elle et ne suivra pas jusqu'au bout son maître et ami Döllinger. On admire l'Église d'avoir su tolérer en son sein un fils exaspéré et aigri. D'autre part, on ne peut s'empêcher de constater que Lord Acton, grâce à sa vision de l'histoire et à sa familiarité avec les idées nouvelles, dépassait maintes conceptions des théologiens de son temps. La tâche qu'il s'était donnée de réconcilier les nouvelles acquisitions de la science avec la foi traditionnelle et de défendre les libertés, n'était pas de celles qui se terminent jamais. Pourtant, malgré les excès de son langage et de ses attitudes, surtout à partir des environs de 1880, il aura fait entendre des accents prophétiques qu'il n'est peut-être pas mauvais d'écouter de nouveau dans les conjonctures actuelles. On est reconnaissant au R.P. MacDougall d'avoir rouvert ce dossier et de nous avoir présenté un récit appuyé sur les sources les plus authentiques — de nombreuses pièces d'archives ont été utilisées — et d'un intérêt qui ne se dément pas. Cette étude acceptée comme thèse de doctorat à l'Université de Cambridge, devrait retenir l'attention non seulement des historiens, mais également des ecclésiologues et de tous ceux qui se préoccupent au plan intellectuel de l'effort de rénovation poursuivi par le second Concile du Vatican.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

\* \* \*

*Doctor Communis*, vol. XVI, 1963, I. Rome, Officium libri catholici, 1963. 24 cm., 100 p.

La revue *Doctor Communis* publie périodiquement les travaux lus aux réunions régulières de l'Académie romaine pontificale de saint Thomas d'Aquin. Dans le présent numéro, outre la recension d'une douzaine de livres philosophiques et théologiques, il y a quatre articles. Le premier, par le père Ch. Boyer, s.j., traite, en français, du Concile de Trente et de l'insuffisance de l'Écriture. Inutile de souligner l'actualité de cette étude, quand on sait que le présent Concile de Vatican II a fait porter ses délibérations sur la question de la Tradition et de l'Écriture. Puis il y a un travail, en italien, par G. Giannini, sur l'unité substantielle de l'homme et sur les rapports entre l'âme et le corps, d'après les philosophes

grecs post-aristotéliens et les néo-platoniciens. Suit une étude, en latin, par le père J.-M. Ramirez, o.p., sur la doctrine de saint Thomas au sujet du bien commun immanent ou l'ordre de l'univers et sa relation au bien commun transcendant. Enfin, le père L. Bender, o.p., explique la nature déclarative de l'interprétation authentique que la Commission pontificale a donnée du canon 1015, 4 (*de matrimonio celebrato coram Ecclesia*).

Il serait banal de dire que les travaux de l'Académie pontificale sont une importante contribution à la science théologique et philosophique, même si leur autorité n'est autre que leur valeur intrinsèque.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

J. GRÜNDLER. — *Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten*. 2 vol. Wien-Freiburg-Basel, Herder, 1961. DM 78.

Ce lexique, fruit de douze années de recherches et de labeur, nous offre une mine de renseignements sur l'origine, le développement extérieur, la structure et le nombre d'adeptes de toutes les Églises et sectes chrétiennes, ainsi que d'un grand nombre d'organisations supra-ecclésiastiques, comme le *Conseil mondial des Églises*, l'*International Council of Christian Churches*, etc. Nous y trouvons en outre un exposé de la doctrine catholique — surtout des points où les autres Églises s'éloignent d'elle, — une description exacte des divers rites catholiques, et des statistiques sur l'activité des Églises et sectes dans les différents pays. Une bibliographie très étendue et des registres de personnes, de lieux et de sujets font de cet ouvrage un livre de références éminemment utilisable et pratique. Les articles les plus fondamentaux concernent évidemment les orthodoxes, les calvinistes, les luthériens, les méthodistes, etc., mais nous sommes renseignés aussi sur d'innombrables sectes ou groupes moins importants. En faisant une série de sondages, nous n'avons cherché en vain que les *stévenistes* de Belgique qui se sont séparés de Rome lors du concordat de Napoléon. Les plus de deux mille cinq cents Églises et sectes chrétiennes existant en dehors de l'unité catholique donnent une idée de l'ampleur de la question œcuménique. Nous recommandons vivement ce livre, surtout aux bibliothèques ecclésiastiques.

R. BOUDENS, o.m.i.

\* \* \*

NELLO CASERTA. — *Filippo Melantone. Dall'Umanesimo alla Riforma*. Naples, M. d'Auria, 1960. 274 p.

Pénétrer la personnalité de Melanchthon n'est pas chose facile. Grand humaniste, admiré par Érasme lui-même, il déplaça bientôt son centre d'intérêt vers les disputes théologiques, suscitées par l'activité de Luther. L'auteur, qui est très nuancé dans son jugement, croit que cette évolution n'est pas un signe de faiblesse, puisque Melanchthon abandonna pour cette nouvelle orientation une vie littéraire tranquille plus adaptée à son goût et à son tempérament. Il pense que Melanchthon avait le désir sincère de rapprocher les deux partis en présence. Par le fait même de sa modération il ne donna satisfaction ni aux catholiques (qui lui reprochaient une duplicité) ni aux protestants (qui le taxaient parfois de traître). Il a certes commis des erreurs doctrinales et peut-être aussi a-t-il manqué de tact ou de diplomatie, mais il n'était ni vaniteux ni ambitieux. Cette étude jette en même

temps une lumière sur Luther, vu les relations d'amitié qui unissaient ces deux tempéraments les plus dissemblables du monde.

Après avoir parlé de Melanchthon comme humaniste (ch. I), M. Caserta suit sa vie chronologiquement, à partir des premières luttes pour la Réforme (ch. II-V). Viennent ensuite des études sur la théologie de Melanchthon (ch. VI), sur l'évolution de sa pensée (ch. VII) et sur sa conception politique (ch. VIII). Dans un dernier chapitre (IX) il fait la comparaison entre Luther et Melanchthon. Il faut féliciter l'auteur du caractère scientifique et de l'objectivité de son ouvrage. On lira avec intérêt les pages sur « la présence manquée » au concile de Trente (p. 160 ss.). Il est regrettable qu'un aperçu bibliographique fasse défaut et que l'index ne contienne que des noms d'auteurs.

R. BOUDENS, o.m.i.

\* \* \*

FRANZ MARTIN SCHMÖLZ. — *Zerstörung und Rekonstruktion der Politischen Ethik*. Münchener Studien zur Politik 2. Heft. München, Beck, 1963. VIII-152 p.

Those who have acclaimed Professor Eric Voegelin's *The New Science of Politics* a few years ago, will welcome this new book by one of his disciples. The author traces the breakdown of political philosophy in modern times to Machiavel's separation of moral and political considerations. Since Hegel's identification of the State and Morality provides no solution, and Max Weber's distinction between an "ethics of intention" (Gesinnungsethik) and an "ethics of responsibility" (Verantwortungsethik) ends in a dilemma, the philosopher is led to seek the grounds for the refusal to consider the relations between Morals and Politics in the so-called ideologies. Once their pseudo-scientific character is acknowledged, the classical and medieval tradition can be laid under contribution to re-establish reason as the cornerstone of the political society.

The author's style is clear and alert, but the publishers have unfortunately placed all the references at the end of the book to the considerable inconvenience, if not annoyance, of the reader.

William SHEA, o.m.i.

\* \* \*

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

# *Essai sur le caractère ontique du droit*

---

## *Contribution à l'étude de l'être intentionnel et à l'ontologie du droit*

Si tout ce qui n'est pas néant est nécessairement être, le droit en est un. Mais quel genre d'être est-il ? Il existe une partie de la métaphysique qui s'occupe de l'être en tant qu'être, des propriétés transcendantales de l'être, de ses éléments et de sa division générale en catégories, genres et espèces. On l'appelle, comme on sait, « ontologie ». C'est à elle qu'il faut s'adresser pour obtenir une réponse à la question posée plus haut. En fait, seule l'ontologie renseigne sur les principaux genres d'êtres et sur les caractères essentiels de chacun d'eux. Confrontant les résultats de l'analyse ontologique du droit avec ceux de la classification et caractérisation ontologique des êtres, on obtiendra la réponse recherchée. Nous allons suivre cette procédure qui s'impose et qui semble être plutôt simple. Cependant son application se révélera plus compliquée en pratique qu'elle n'est en théorie. Car nous nous trouverons aux prises avec la notion d'être intentionnel laquelle brouille, à prime abord, la netteté des divisions ontologiques des êtres.

En effet, tout ce qui est est être, avons-nous dit plus haut. Mais suffit-il de dire « être » ou faut-il préciser, comme le font d'aucuns, « être réel » ou « être réellement existant » ? Cela ne nous paraît pas nécessaire. Car nous tenons les expressions « être réel » et « être réellement existant » pour des pléonasmes justifiés, seulement en partie, par le fait qu'on parle de fées et de gnomes, de nymphes et de satyres, de tapis volants et de poules aux œufs d'or, bref d'« êtres-qui-n'existent-pas ». Mais n'oublions pas que ces prétendus *êtres irréels*, pour fictions qu'ils soient, fictions créées par notre esprit, ne sont pas, par cela même, sans quelque réalité, celle notamment de nos concepts et jugements qui, eux, sont des êtres, des êtres réels — si l'on tient absolument au langage pléonastique. D'autres êtres n'existent pas.

Cependant tout le monde n'est pas de cet avis. Certains admettent, comme on sait, des *êtres non réels* auxquels ils donnent le nom d'*êtres intentionnels*. C'est pourquoi, avant d'aller plus loin, il nous faudra nous prononcer sur leur existence et leur nature.

## I. — LES « CATÉGORIES » D'ÊTRES. L'ÊTRE INTENTIONNEL.

*L'être est tout ce qui est* — tout ce qui *existe*, si quelqu'un préfère à l'ancien verbe « être », dévalorisé au cours des siècles, comme l'a montré M. Gilson, le verbe « exister, venu au début des temps modernes remplacer le précédent<sup>1</sup> ». Rien que cette formule signale la dualité d'éléments ontiques dans tout être : l'essence (« ce qui... ») et l'existence (« ... est »). La pluralité des êtres et partant leur division ont respectivement leur fondement et leur critère soit dans la diversité générique, voire spécifique des essences, soit dans la manière d'exister de celles-ci. Or il semble qu'il n'y ait au premier échelon que deux manières d'exister : *a se*, comme disaient les anciens dans leur terminologie latine, ou *ab alio*. La première consiste à être soi-même la source de son existence, à avoir pour essence d'exister, à être, selon le mot de saint Thomas d'Aquin, *ipsum esse subsistens*. La différence entre l'essence et l'existence chez un tel être (qui d'ailleurs est unique et qu'on appelle « Dieu ») n'est qu'*idéale*, opérée par la pensée, mais ne se trouvant pas en lui. La deuxième consiste à recevoir l'existence, à la mesure de l'essence de l'être donné (essence cette fois-ci *réellement* distincte de l'existence), à la recevoir de l'être premier, de l'unique être méritant le nom de *Celui qui est*.

L'existence tenue *ab alio* actualise soit une essence à laquelle elle « appartient en propre », soit celle qui « l'emprunte » à un être la possédant à ce titre. Aussi distingue-t-on, au second échelon de la division ontologique des êtres, des êtres *substantiels* et des êtres *accidentels*, pour employer à ce propos la vieille terminologie d'Aristote. Notons en marge que les substances peuvent former des ensembles naturels, tels la forêt ou la mer, ou artificiels, tels la voiture automobile ou la fusée interplanétaire<sup>2</sup>. Par souci de simplification, nous ne

<sup>1</sup> E. GILSON, *L'Être et l'Essence*, Paris, Vrin, 1962<sup>2</sup>, Introduction.

<sup>2</sup> Au sujet des ensembles de substances, voir P. SLIWA, *L'identité de l'universel avec l'essence de la chose à la lumière de la conception de l'être dans la philosophie*

parlerons dorénavant que des substances, laissant de côté leurs ensembles.

Cette deuxième distinction clôt la division des êtres dits réels. Dans l'optique qui est jusqu'ici la nôtre, il n'y a pas d'autres espèces d'êtres que l'être increé et, parmi les êtres créés, les êtres substantiels et les êtres accidentels. Car la division des êtres en matériels, spirituels et mixtes, la division des premiers en inanimés et animés ou celle des êtres accidentels en quantités, qualités, etc., sont des subdivisions, opérées en outre non du point de vue de la diversité des manières d'exister, mais du point de vue de la pluralité des essences existantes.

La classification des êtres utilisant comme critère de division leur manière d'exister semble donc être aussi exhaustive que simple et évidente. Mais ces trois qualités que nous sommes à prime abord parfaitement disposés à lui attribuer paraissent à tout le moins mises en doute lorsqu'on se rappelle les innombrables œuvres d'art (plastiques, musicales, littéraires, etc.), les concepts et les jugements, les nombres et les valeurs, les êtres purement imaginaires comme sirènes, centaures, licornes, que sais-je ? bref, les *êtres intentionnels*. Dans quelle « catégorie » d'êtres, précédemment distinguée, doit-on les compter ? Depuis Platon au moins jusqu'à ces philosophes contemporains qui affirment une existence objective, transcendante par rapport à notre pensée, des nombres (les mathématiciens dits idéalistes), des valeurs considérées comme hétérogènes par rapport à l'être réel, naturel (Max Scheler, Nicolai Hartmann) ou des essences éidétiques présentes à la conscience de l'homme pratiquant l'époché (Edmund Husserl), en particulier juridiques (Adolf Reinach, Gerhard Husserl), va une lignée ininterrompue, toujours vivante et florissante, de penseurs qui exigent qu'on soit pleinement réaliste, qu'on tienne compte de tout ce qui existe, qu'on élabore enfin une ontologie complète et qu'on ne méconnaisse plus la *manière intentionnelle d'exister*. On invoque à l'appui de ce postulat des descriptions phénoménologiques de nos états de conscience relatifs précisément aux « êtres » intentionnels et qui révèlent de façon indubitable leur *caractère objectif, transcendantal*. Qu'il s'agisse de concepts, images, nombres, valeurs, œuvres d'art ou

de quelque autre « catégorie » d'êtres de ce genre, nous sommes toujours conscients de nous trouver en face d'*objets*. Ayant critiqué de ce point de vue le thomisme de MM. Gilson et Maritain, l'un des défenseurs de la réalité des êtres intentionnels écrit : « [...] le thomisme existentiel, en raison du réalisme qu'il affirme, doit trouver dans son système une place à la manière d'exister la plus faible, à l'existence intentionnelle<sup>3</sup>. » L'exigence est pertinente et justifiée. Sous peine de ne pas être réaliste, il faut définir la place des « êtres » intentionnels dans la classification des êtres. Mais cela ne signifie pas *a priori* que les prétendus « êtres » intentionnels forment une « catégorie » d'êtres à part.

Que penser de l'interprétation sus-évoquée des données phénoménologiques en question ? Prouve-t-elle la réalité d'une *existence spécifique*, notamment *intentionnelle* ? Nous ne le croyons pas. Que nous soyons conscients, en présence des concepts, jugements, nombres, œuvres d'art, etc., de nous trouver en face d'*objets spécifiques*, ne veut pas dire nécessairement que ceux-ci soient des êtres réels d'une nouvelle espèce. Ne sommes-nous pas conscients de voir « cassée » une cuillère mise dans un verre d'eau alors qu'en réalité elle ne l'est pas ? Comme on va le voir, l'impression d'avoir affaire à un objet *sui generis* s'explique dans le cas des nombres, concepts, œuvres d'art, etc., sans qu'on soit obligé d'admettre une nouvelle « catégorie » d'êtres réels : ni Dieu, ni substances, ni accidents. Passons donc le *rasoir d'Ockham* et ne multiplions pas les êtres sans nécessité. Il n'y a d'êtres autres que réels. Dieu mis à part, tout être réel est, soit substance, soit accident. On ne voit donc pas *comment un être pourrait être réel sans être ni substance ni accident*. Ceux qui pensent que c'est tout de même possible, doivent le prouver. Tant qu'ils ne l'auront pas fait, il restera acquis que les prétendus êtres intentionnels appartiennent à l'une des deux « catégories » sus-indiquées d'êtres réels.

Mais à laquelle ? S'ils étaient des substances comme les corps chimiques, les plantes, les animaux ou les hommes, ils compteraient, étant inaccessibles aux sens, parmi les substances immatérielles. Ils seraient donc ontiquement supérieurs — l'immatériel étant plus parfait

<sup>3</sup> A. STEPIEŃ, *W związku z teoria poznania tomizmu egzystencjalnego*, dans *Roczniki Filozoficzne*, 8 (1960), n° 1, p. 173-183 : p. 183.

que le matériel — non seulement à l'homme des matérialistes, mais même à celui des spiritualistes modérés, être mixte, à la fois matériel et spirituel. Et les spiritualistes radicaux, eux-mêmes, identifiant l'homme à son âme immatérielle et ne voyant dans le corps que la « prison » de celle-ci, auraient des difficultés insurmontables à définir les rapports entre les hommes-âmes-spirituelles et les êtres-intentionnels-substances-immatérielles. Si les êtres intentionnels étaient par contre des accidents, à quel être substantiel « emprunteraient-ils » leur existence accidentelle ? Admettons que Dieu, bien qu'il dépasse infiniment tout être substantiel, par définition créé, puisse ici lui être tout de même assimilé pour les besoins de la discussion. On pourrait alors penser à prime abord que les êtres intentionnels sont des accidents soit de Dieu, soit de l'homme. La première hypothèse se trouve exclue *a priori* par la simplicité de Dieu, acte pur. Il ne reste donc que la deuxième. Et c'est bien ce que nous pensons : les prétendus « êtres » intentionnels ne sont, du point de vue de l'ontologie, que des êtres accidentels auxquels leur existence d'emprunt est fournie par les hommes. Mais cette opinion est précisément à l'opposé de celle que nous avons commencé à discuter et qui voit dans les concepts, jugements, nombres, œuvres d'art, etc., des êtres autres que Dieu, substances ou accidents, êtres spécifiques dits intentionnels.

Les partisans de cette théorie divisent les êtres réels et intentionnels. Les êtres réels ce sont : l'être increé et les deux « catégories » d'êtres créés : les êtres substantiels et les êtres accidentels. Les êtres intentionnels sont eux aussi des êtres « réels », mais dans un tout autre sens, dans un sens large d'objets ayant quelque réalité spécifique, laquelle ne les empêche pas de s'opposer aux êtres réels au sens strict. Or nous contestons précisément la dychotomie des êtres en réels au sens strict et en intentionnels (réels uniquement au sens large). A notre avis, il n'y a pas d'êtres autres que les êtres réels au sens strict : Dieu, substances, accidents. Nous ne méconnaissions pas cependant la conscience d'une certaine objectivité des concepts, jugements, nombres ou œuvres d'art. Nous essaierons même d'en rendre compte. Lorsque plusieurs personnes entendent un discours, lisent un livre scientifique, ou contemplent une œuvre d'art, littéraire, plastique, musicale ou autre, leurs pensées (perceptions, images, concepts, jugements, etc.)

sont, psychologiquement prises, personnelles, différentes les unes des autres. Et cependant ils entendent tous *le même* discours, ils lisent tous *le même* livre, ils contemplent tous *la même* œuvre d'art, et l'unité de l'« objet » saisi est ici à coup sûr autre chose et plus que l'unicité des signes auditifs entendus, des signes visuels vus ou des œuvres matérielles (signes sensibles de l'idée exprimée à leur aide par l'artiste) perçues. Comme le dit pertinemment un thomiste polonais contemporain (que nous aurons encore l'occasion de citer plus loin), le R.P. Krapiec, qui suit en cela M. Maritain, nous sentons qu'au-delà de la statue en tant qu'objet matériel ou au-delà de l'œuvre musicale en tant qu'ensemble de phénomènes physiques auditifs, il « existe » quelque chose de plus, à savoir l'« être intentionnel <sup>4</sup> ». Mais nous pensons que cette conscience de l'objectivité spécifique des soi-disant « êtres » intentionnels permet uniquement d'introduire dans notre vocabulaire ce terme d'être intentionnel comme une *métaphore*. Lorsque Pierre et Paul pensent un concept, le concept d'arbre par exemple, leurs pensées en tant que faits psychiques sont incontestablement différentes. Admettons que Pierre est Hébreu, pense en hébreu et parle l'hébreu, tandis que Paul est Français, pense en français et parle le français, et qu'ils sont séparés dans l'espace et dans le temps par une distance aussi grande que l'on veut. Bien que leurs pensées soient deux faits psychiques entièrement différents, liés en outre à deux faits linguistiques à tout point de vue divers, ils pensent, tous deux, un même concept. Ce concept semble donc être quelque chose d'objectif, d'existant, d'existant de manière autonome, de sorte qu'on soit en droit d'y reconnaître une espèce à part d'être. Mais précisément *il ne fait que sembler être un être réel* (au sens strict), il lui ressemble et cette similitude explique tout : le nom d'être intentionnel qu'on lui donne et qui n'est qu'une métaphore, et la méprise de ceux qui ne veulent pas y voir uniquement une figure de rhétorique, mais le nom d'une « catégorie » spécifique d'êtres.

Il est vraiment regrettable que le lecteur du présent article ne puisse être renvoyé sur ce point au seul ouvrage dépassant, en matière de caractérisation ontologique du soi-disant « être » intentionnel, tout

<sup>4</sup> A. M. KRAPIEC, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań, Pallotinum, 1959, 448 p. (avec une introduction en anglais, p. 70-94).

ce qui a été jusqu'ici écrit à ce sujet. Car il s'agit d'une étude en polonais, *Realizm ludzkiego poznania*, du R.P. Albert Mieczysław Krąpiec, o.p. Bien entendu, plusieurs autres auteurs ont écrit sur ce sujet, parmi les thomistes et les non-thomistes. En ce qui concerne les premiers, il faut citer d'une part *l'Intentionnel dans la philosophie de saint Thomas*, du R.P. A. Hayen, s.j.<sup>5</sup>, ainsi que les *Degrés du Savoir* et les *Réflexions sur l'Intelligence et sur sa Vie propre*, de M. Maritain<sup>6</sup>. Mais, comme le constate le R.P. Krąpiec, ni le livre du R.P. Hayen, ni ceux de M. Maritain, n'expliquent totalement la structure ontique de l'être intentionnel et de l'existence intentionnelle. L'éminent auteur des *Degrés du Savoir* distingue entre l'existence des êtres naturels (*existence naturelle*) et celle des êtres intentionnels (*existence intentionnelle*). Il caractérise aussi celle-ci en constatant sa nature d'existence « incomplète » pouvant se trouver dans un être naturel substantiel sans en détruire la subsistance, n'actualisant aucun être naturel, mais conférant seulement à une essence une *tendance* (*intentio*) à l'existence (ce qui explique précisément le nom d'existence intentionnelle qu'on lui donne). Cependant la question fondamentale: « Qu'est-ce que l'existence intentionnelle et quel est son rapport avec l'existence naturelle ? » n'y trouve pas encore de réponse directe, explicite et complète. Le R.P. Krąpiec s'emploie précisément à faire avancer sur ce point la théorie thomiste de l'être intentionnel et il y réussit, comme nous avons eu l'occasion de le dire dans la recension de son ouvrage parue dans le *Bulletin thomiste*<sup>7</sup>. C'est pourquoi son critique polonais, M. Stepieñ, n'a pas entièrement raison lorsqu'il reproche au R.P. Krąpiec de s'être rangé du côté du vieux psychologisme dépassé définitivement depuis Husserl et de n'avoir pas pris position vis-à-vis des travaux de ces philosophes qui, de Brentano à M. Ingarden, attestent la conscience d'une transcendance de l'objet « contenu » dans l'acte cognitif par rapport à cet acte même. En réalité, nous sommes avec le R.P. Krąpiec au-delà du psychologisme et la position envers les affirmations des phénoménologues et de leurs précurseurs en matière de la théorie de l'être intentionnel est prise,

<sup>5</sup> Bruxelles-Paris, Desclée de Brouwer, 1954.

<sup>6</sup> Paris, Desclée de Brouwer, respectivement 1935 et 1938<sup>4</sup>.

<sup>7</sup> 34°-36° années, 10 (1957-1959), f. 3, p. 604-608.

encore qu'elle ne soit peut-être pas suffisamment directe, explicite et développée. En faisant nôtres les conclusions du R.P. Krąpiec (telles que nous les entendons en prenant évidemment sur nous la responsabilité de cette interprétation) nous continuerons à nos risques et périls sa réflexion sur l'être intentionnel et tâcherons de développer son explication de la conscience de l'objectivité, de la « transcendance » de ce qu'on appelle « être intentionnel ».

A cet effet, il faut répondre d'abord à la question de savoir comment il se fait que plusieurs personnes pensent, simultanément ou non, la même chose, tout en accomplissant des actes psychologiques personnels, uniques, différents les uns des autres. Le problème est analogue à celui de la connaissance. Celui-ci s'exprime par la question : « Comment se fait-il que la forme de l'être pris pour objet de la connaissance (au sens aristotélien du mot « forme ») est la même dans l'être duquel elle est abstraite et dans l'intellect de l'homme qui en a abstrait son concept, bien que l'intellect et l'être, objet de sa connaissance, soient deux choses différentes ? » Il n'y a qu'une réponse à la dernière question : la forme de l'être donné, se trouvant dans cet être, c'est-à-dire l'*universale in re*, selon la terminologie des anciens, et la forme de cet être, se trouvant dans l'intellect élaborant le concept de l'être en question, c'est-à-dire l'*universale post rem*, ne sont pas deux choses, mais une seule. Les expressions « la forme de l'être donné, se trouvant dans cet être » et « la forme de cet être, se trouvant dans l'intellect élaborant le concept de l'être en question » sont les deux noms d'une même réalité, du même « objet ». C'est pourquoi l'on peut dire que la forme de l'être pris pour objet de la connaissance, forme présente dans l'intellect (*universale post rem*) est *identique* à celle qui se trouve dans l'être connu (*universale in re*). Car la relation d'identité dont la définition rigoureuse provient, comme on sait, de Leibniz, est une relation existant entre un objet et lui-même, ce qui fait que la proposition « *a* est identique à *b* » est vraie si et seulement si *a* et *b* sont les deux noms du même objet <sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Notée en symboles, la définition de l'identité due à Leibniz se présente comme suit :

$$x = y \stackrel{df}{=} \Pi x (x \in X \supset y \in X)$$

ce qui se lit : « *x* est identique à *y* » signifie la même chose que pour tout *x*, *x* est *X* si et seulement si *y* est *X* ».

Qu'est-ce qui prouve cette identité de la forme se trouvant à la fois dans l'intellect connaissant et dans l'être connu ? La preuve fournie à l'appui de cette thèse est une preuve indirecte, apagogique, c'est-à-dire par l'absurde. Elle a pour base la thèse du réalisme noétique, thèse évidente et par ailleurs conforme à ce que nous dicte le bon sens, à savoir que l'homme connaît une réalité objective, transcendante par rapport à ses puissances cognitives, réalité indépendante dans son existence et dans son essence de la pensée de l'homme qui la connaît. Or si l'on nie l'identité de la forme, le fait de la connaissance reste inexplicable. Car il ne trouve d'explication que par cette identité dont l'affirmation est d'ailleurs en pleine harmonie avec le résultat de l'analyse réflexive de notre connaissance<sup>9</sup>.

Mais est-ce possible que la forme dans l'intellect connaissant et la forme dans l'être connu soit la même, l'intellect connaissant n'étant pourtant pas l'être connu ? D'autre part, l'intellect connaissant n'entre pas dans l'être connu ni celui-ci dans celui-là, ce qui est manifeste lorsqu'il s'agit d'un être matériel. Néanmoins la chose est parfaitement possible. Car rien ne s'oppose à ce que la *relation unissant les notes* formant la compréhension du concept abstrait par l'intellect de l'être pris pour objet de la connaissance soit *identique* à la *relation unissant les traits* formant l'essence de cet être.

Or le bon sens et le réalisme noétique nous apprennent non seulement que l'homme connaît, mais aussi que la connaissance humaine a une valeur intersubjective. Le fait que les hommes s'entendent entre eux sur ce qui est et même sur ce qui doit être, quoique non sans peine et encore plus facilement sur ce qui est que sur ce qui doit être, le prouve. Pareillement la perception esthétique, en dépit de la part de subjectivité qu'elle contient de par sa nature, demeure dans une certaine mesure objective, comme en témoigne la communion des hommes dans la contemplation des mêmes œuvres d'art. Or de même que la connaissance en tant que fait personnel ne trouve d'explication, avons-nous vu, que grâce à la théorie de l'identité de l'*universale post rem* avec l'*universale in re* (s'il est permis

<sup>9</sup> Voir à ce sujet P. SLIWA, *op. cit.* (voir la note 2). A ce propos l'auteur y cite (à la page 92) très pertinemment *Logische Untersuchungen* de HUSSERL (Halle, 1913<sup>2</sup>, t. II, 1<sup>re</sup> partie, p. 425).

d'employer cette terminologie latine par souci de brièveté), de même la validité intersubjective de la connaissance humaine ou de la perception esthétique ne trouve d'explication que par la théorie de l'identité des formes noétiques — quelles qu'en soient l'origine et la nature — se trouvant dans l'esprit d'hommes plus ou moins éloignés les uns des autres dans le temps et dans l'espace et qui souvent pensent et parlent diverses langues. Or ce sont ces deux faits, fait de la connaissance et fait de la validité intersubjective de celle-ci ainsi que de la validité intersubjective de la perception esthétique, qui éclairent le problème de la conscience de la transcendance des « êtres » intentionnels, la signification du deuxième fait venant renforcer celle du premier. Ces faits trouvent en effet leurs explications respectives dans la théorie de l'identité : identité de nos formes noétiques avec les formes ontiques des êtres naturels ou identité des premières avec les formes noétiques correspondantes, se trouvant dans l'esprit d'autres hommes chez qui elles naissent à l'occasion de leur contact avec les mêmes (spécifiquement sinon individuellement) êtres naturels ou artificiels (œuvres d'art, en particulier) ou avec les signes linguistiques à l'aide desquels les hommes se communiquent leurs pensées. La nature de nos formes noétiques, nature que nous révèle la théorie en question, est notamment telle qu'elles ressemblent aux êtres naturels (êtres réels au sens strict). En conséquence, puisque dans certains cas, extrêmement nombreux et fréquents, nos formes noétiques sont identiques à des formes ontiques, et puisque la structure de celles auxquelles ne correspond aucune réalité est semblable à la structure des *universalia post rem*, identiques, eux, à des *universalia in re*, nous avons l'impression d'une « distance », d'une « intention » entre l'acte de notre pensée et les formes noétiques qu'il contient et qui nous apparaissent comme des « objets » que nous sommes portés à tenir pour des êtres d'une « catégorie » spécifique, des êtres appelés « êtres intentionnels » du nom de l'intention donné à la « distance » en question. Mais nous y sommes portés à tort. Car les prétendus « êtres » intentionnels ne sont en réalité que nos accidents dont l'essence spécifique que nous venons d'analyser, essence de relations entre des notes pensées par nous — quelle qu'en soit l'origine, — n'existe en fait autrement que grâce à notre existence d'êtres substantiels « prêtée »

à ces accidents comme à n'importe quels autres accidents greffés sur notre être substantiel. Or ceci leur donne cependant l'apparence illusoire d'exister en vertu d'une existence spécifique propre, à savoir en vertu de l'existence dite intentionnelle. Le R.P. Krąpiec dénonce précisément cette illusion. M. Stepieñ, en le critiquant sur ce point, développe une argumentation qu'on peut résumer comme suit :

Si nous sommes ici effectivement victimes d'une illusion, celle-ci, une fois expliquée, devrait se dissiper ou du moins perdre en acuité. Cependant il n'en est rien. Or s'il en est ainsi, c'est que notre conscience de la transcendance des êtres intentionnels ne s'explique pas par une illusion, mais rend compte fidèlement de la réalité<sup>10</sup>.

L'argumentation de M. Stepieñ est, à notre avis, spécieuse. Pour le prouver, revenons à notre exemple d'une cuillère plongée dans un verre d'eau. Nous avons beau savoir qu'il s'agit d'une illusion optique que la physique explique facilement, nous ne cessons pas pour autant d'avoir nettement l'impression de voir une cuillère « cassée ». De même, nous avons beau savoir que l'impression d'une existence intentionnelle spécifique propre à une soi-disant catégorie spécifique d'êtres, notamment aux « êtres » dits intentionnels, est une illusion que la théorie de la connaissance explique de la manière ci-dessus rappelée, nous ne cessons pas pour autant d'être conscients d'une « distance », d'une « intention » entre nos actes cognitifs et les formes noétiques qu'ils comportent et qui, en raison de cette impression illusoire, nous apparaissent comme des objets existant d'une existence autonome.

Cette digression sur les êtres intentionnels où nous avons évoqué, aussi brièvement que possible, l'essentiel de la discussion entre les partisans et les adversaires des êtres intentionnels, en posant au besoin les points au-dessus des « i », nous a été indispensable pour pouvoir affirmer que les « êtres » intentionnels ne détruisent point notre classification initiale des êtres en incréés et créés, subdivisés, eux, à leur tour en substantiels et accidentels, pour cette simple raison que le nom d'être intentionnel n'est qu'une métaphore. Il désigne un être accidentel se greffant sur l'être substantiel de l'homme, être accidentel dont l'essence, ressemblant à celle des substances jusqu'à faire croire

<sup>10</sup> A. STEPIEÑ, *op. cit.*, p. 182.

à la réalité d'un être spécifique, justifie l'emploi, par métaphore, du nom d'être choisi de ce fait pour la désigner.

## II. — ANALYSE ONTOLOGIQUE DU DROIT.

Analysons maintenant la nature ontique du droit afin de la comparer avec les résultats de la classification des êtres élaborée au paragraphe précédent et d'en tirer notre conclusion finale. Ceci exige une tâche préliminaire consistant à inventorier les acceptions du terme « droit ». Car ce terme en possède plusieurs dont chacune correspond à une autre réalité désignée dans chaque cas par le même terme « droit ». Le nom de droit, provenant du latin « *directus* », signifiait originairement ce qui est droit, c'est-à-dire juste parce que conforme à la loi (loi divine en premier lieu) et constituant de ce fait l'objet de la vertu de justice (de la justice générale, bien entendu, autrement dit légale, disposition acquise, mais durable de la volonté humaine à l'accomplissement d'actes conformes à la loi). Le même terme désignait par métonymie l'homme accomplissant constamment des actes justes. Mais les mots changent de sens. Ainsi en est-il du terme « droit ». Il a acquis un nouveau sens, sens métonymique, qui en fait le synonyme de « loi ». La conformité du comportement humain étant la cause du caractère juste (droit) de celui-ci, le nom de droit se trouva attribué par métonymie à la loi. Celle-ci imposant aux uns des devoirs et conférant à d'autres la faculté d'agir (y compris celle d'exiger l'accomplissement des devoirs des premiers), on a pris l'habitude d'appeler « droit » — de nouveau par métonymie — précisément cette faculté. C'est ainsi qu'est né le terme de droit subjectif conférant au terme de droit un sens différent des deux précédents. Droit-juste, droit-loi (règle de conduite), droit-faculté d'agir, voilà les trois acceptions du terme « droit » qu'il a été nécessaire de rappeler afin d'éliminer toute possibilité de malentendu. Mais c'est seulement la deuxième (droit-loi) qui retiendra dorénavant notre attention. C'est donc à propos d'elle que nous nous interrogeons sur la nature ontique du droit-règle de conduite.

Notre problème semble avoir obtenu sa forme définitive. En réalité il n'en est rien. Car il nous faut compter avec la pluralité des

droits-règles : le droit divin, le droit humain, le droit éternel, le droit naturel, le droit écrit, le droit coutumier, et transformer par conséquent le problème initial général en autant de problèmes particuliers qu'il y a d'espèces de droit.

Le plus facile à définir, du point de vue de l'ontologie, est le droit positif (humain) écrit. C'est précisément un « être intentionnel » (au sens indiqué précédemment), comme n'importe quel autre jugement extériorisé moyennant des signes linguistiques sous la forme d'une proposition écrite.

Est-ce aussi la nature ontique du droit coutumier ? A la réflexion la réponse affirmative s'impose. Le droit coutumier est également un « être intentionnel » (toujours au même sens défini plus haut). Car il est une règle de conduite, règle pensée par les hommes comme déterminant leur comportement. En effet, les hommes arrivent à croire, dans certaines circonstances, qu'il faut se conduire comme d'autres le font sans que l'autorité sociale connaissant ce comportement ne l'interdise pas. C'est le principe du droit coutumier. En le prenant pour prémisse majeure et en lui adjoignant comme mineure le jugement constatant que telles et telles personnes se conduisent dans telles et telles circonstances de telle et telle manière sans rencontrer d'opposition de la part de l'autorité sociale, on en déduit les règles « secondaires » du droit coutumier. Le droit coutumier est donc l'ensemble des jugements normatifs pensés par les hommes à l'occasion de tels et tels faits (conduite de certains sujets de droit, ce que les juristes appellent en l'occurrence « *usus* », c'est-à-dire « habitude sociale » ou « habitude individuelle ayant une signification sociale » ; attitude d'approbation, tacite sinon explicite, de la part de l'autorité sociale ; croyance en la force obligatoire de l'*usus*, en langage des juristes *opinio necessitatis*).

Le cas du droit divin paraît à prime abord plus compliqué. Le droit divin n'est pas un jugement de Dieu, un « être intentionnel » divin. Qui l'admettrait serait victime du langage dont nous nous servons pour parler de Dieu et qui, étant fait à la mesure de l'homme, anthropomorphise Dieu. L'homme *pense*, mais Dieu *est* pensée. L'homme émet un jugement, mais Dieu *est* jugement. L'homme

*formule* dans sa pensée une règle de conduite, mais Dieu *est* règle de conduite. Cependant, étant pensée, jugement, règle, etc., Dieu reste ce qu'il est, c'est-à-dire être simple dont l'essence est l'existence. Il est difficile de le comprendre. Mais il n'y a pas à s'en étonner. C'est le contraire qui serait surprenant. Car bien que Dieu ne nous demeure pas totalement inconnu, quels que soient les noms que nous soyons en mesure de lui donner, il reste tout de même, dans un certain sens, inaccessible, incompréhensible et ineffable. Faits êtres par Celui qui est l'être, nous pouvons découvrir son existence par la réflexion sur la nôtre et à partir de notre essence définir la sienne *négativement*, en disant ce que Dieu n'est pas, et *analogiquement*, en affirmant qu'il est toute perfection se manifestant en nous, mais portée à un degré d'intensité infiniment supérieur. Si l'homme connaît, Dieu « connaît » aussi, si l'homme aime, Dieu « aime » aussi, si l'homme édicte des lois, Dieu en fait autant. Mais ce qui est perfection finie chez celui-là, est perfection infinie chez celui-ci. Leurs perfections communes sont donc à la fois semblables et dissemblables : suffisamment semblables pour que l'homme puisse attribuer *par analogie* les siennes à Dieu, suffisamment dissemblables pour que l'homme soit obligé de constater que Dieu ne les « possède » pas, mais qu'il les *est* et d'avouer ainsi le paradoxe d'ignorer la nature de Dieu sans la méconnaître. Dieu donc *est* la règle, la norme, la loi. Voilà ce qu'est le droit divin éternel (*lex æterna*). Sa nature ontique c'est la nature même de Dieu qui nous reste inconnue en dépit de tout ce que nous pouvons en dire par négation, par analogie, par éminence.

Cela nous renseigne aussi en partie sur le droit naturel. Car celui-ci est identique au droit éternel. Le droit divin étant posé par Dieu pour l'homme, il peut être considéré du côté de Dieu (*sicut in regulante et mensurante*, dit saint Thomas d'Aquin), ou du côté de l'homme (*sicut in regulato et mensurato*). Dans le premier cas il est appelé *lex æterna* dont nous venons de parler, dans le second *lex naturæ* dont le caractère ontique reste à préciser. Or la loi naturelle existe à son tour de deux manières : à l'état *implicite*, dans l'homme, dans sa nature, ce qui explique le nom de loi naturelle ou de droit naturel qu'on lui donne, et à l'état *explicite*, dans l'homme également,

mais cette fois-ci dans son esprit et non plus dans sa nature. Ceci nous conduit à constater que le droit divin, lui, existe finalement de trois manières. Son cas est en effet analogue à celui de l'essence spécifique (au sens étymologique) des êtres créés, de l'*universale* des anciens. Or l'*universale* existe d'abord « dans l'esprit de Dieu », si l'on peut s'exprimer ainsi. Car il est l'« idée » divine présidant à la création. Le moyen âge le désignait par le nom « *universale ante rem* ». Il existe ensuite dans les êtres créés étant l'essence universelle spécifique de chacun d'eux. Il s'appelle alors « *universale in re* ». Il existe enfin dans l'esprit de l'homme qui l'abstrait de l'être en prenant celui-ci pour l'objet de sa connaissance. C'est alors l'*universale post rem*. Il en est de même du droit divin. Il existe « dans l'esprit de Dieu » comme droit divin *ante rem*, et plus exactement *ante hominem*. Il existe aussi dans la nature de l'homme comme droit divin *in re, in homine*. Et bien entendu il existe également dans l'esprit de l'homme comme droit divin *post rem, post hominem*. La nature humaine est donc comparable au langage : elle est le signe extériorisant la pensée divine. Mis en sa présence l'homme reproduit dans son esprit la pensée de Dieu, tout comme placé devant des signes linguistiques l'homme reconstitue les idées que lui communique son prochain. Notons en parenthèses que ce qui vient d'être dit du droit naturel *post hominem* dans son rapport avec le droit naturel *in homine* explique le fait que la liste de principes du droit naturel n'est jamais exhaustive. Car le droit naturel *post hominem* est par définition une *explicitation* du droit naturel *in homine*, signe du droit naturel *ante hominem*, explicitation continuelle, toujours recommencée, jamais finie, se poursuivant dans des conditions historiques sans cesse évolutives.

Mais revenons-en à la définition du caractère ontique du droit naturel. Le droit naturel *ante hominem* c'est le droit éternel dont nous avons déjà dit que sa nature ontique est celle de Dieu. Le droit naturel *in re* c'est l'homme en tant que chargé de signification normative pour lui-même par Celui qui, seul, *est et doit être*. Sa nature ontique est donc celle de l'homme. Le droit naturel *post hominem* est la face la plus *juridique* du droit divin dans ce sens que sa nature ontique est celle des deux espèces du droit humain : droit écrit et

droit coutumier. Car le droit naturel *post hominem* est, comme nous venons de voir, un ensemble de jugements normatifs pouvant être énoncés moyennant des signes auditifs ou écrits à l'aide des signes visuels. Il est donc encore un « être intentionnel ».

Les « êtres intentionnels » se divisent en deux groupes selon qu'un être réel leur correspond ou non, comme c'est le cas respectivement du concept de la rose par exemple ou de celui du cercle carré. Les « êtres intentionnels » du deuxième groupe étaient appelés par les anciens « *entia rationis* » (au sens strict). Cette distinction ne reflète aucune différence de structure ontique entre les uns et les autres. Mais elle a tout de même son importance dans nos considérations sur le droit. Le droit naturel *ante hominem*, c'est-à-dire le droit divin éternel, et le droit naturel *in homine*, mis à part en raison de leur structure ontique, si l'on peut dire, « non juridique » le droit (qu'il soit naturel — *post hominem*, — écrit ou coutumier) est, avons-nous vu, un « être intentionnel ». Il est donc intéressant de savoir s'il appartient ou non au groupe d'*entia rationis*. L'importance de ce problème saute aux yeux dès qu'on l'énonce sous forme de la question suivante : « Le droit est-il le produit de la *connaissance* ou celui de la *création* mentale ? Relève-t-il d'une *science* (au sens ancien du mot) ou d'un *art* ? »

Dans l'optique de la philosophie qui sous-tend le présent article, le droit naturel (*post hominem*, bien entendu) est indubitablement le produit d'une connaissance. Non de la connaissance *théorique*, évidemment, de celle qui constate ce qui est, mais de la connaissance *pratique*, au sens aristotélien du terme, de celle qui dirige l'action de l'homme en lui indiquant ce qu'il doit ou peut faire ou ne pas faire. L'homme ne crée pas le droit naturel, il le « lit », celui-ci étant « inscrit » dans son « cœur ».

Par contre, le droit humain n'est-il pas, par définition, création de l'homme ? Ne l'appelle-t-on pas précisément « droit positif » parce qu'il est posé, édicté par l'homme ? Ces questions ne sont pas rhétoriques. En y répondant, il importe de remarquer que le nom de droit positif convient en premier lieu au droit divin révélé (qui reste en tant que tel en dehors de nos préoccupations philosophiques) parce que le droit positif humain, tout en étant « posé » par l'homme, n'est

pas intégralement créé par lui. Certes, le droit humain est l'œuvre de l'homme, ce qui lui vaut son nom, mais il l'est seulement *pour une part et dans une certaine mesure*. Car parmi les règles composant le droit humain il y en a qui sont *déduites* des règles du droit naturel. Leur force obligatoire leur vient par conséquent non de l'acte humain, par lequel elles sont déduites, formulées et posées, mais de leur origine divine : c'est Dieu qui en est le véritable auteur. Elles ne sont « créées » par l'homme que *dans la mesure* où, pour le bien commun de sa société, tel que le définissent les circonstances historiques, il les déduit, énonce et inscrit dans ses lois, décrets ou autres *sources formelles* du droit humain en ajoutant au besoin à la sanction divine naturelle une sanction humaine positive. Mais à côté d'elles, il y en a d'autres qui sont intégralement créées par l'homme à qui Dieu a délégué une partie de son « pouvoir législatif <sup>11</sup> ». Le droit humain est donc *pour une part* un droit réellement inventé par l'homme. Cependant même cette partie du droit humain reste encore le produit d'un acte de la connaissance. Car le principe du droit naturel par lequel Dieu fait participer l'homme à son pouvoir de législateur oblige le législateur humain à édicter des règles de conduite raisonnables, objectivement orientées vers le bien commun d'une société donnée. Or c'est encore connaître que de constater que telles et telles règles de conduite sont nécessaires, compte tenu des circonstances historiques au milieu desquelles il convient de les édicter, au bien commun de telle et telle société. Pourtant il est aussi vrai qu'à la limite on rencontre des normes d'origine purement humaine qui n'obligent pas *parce qu'elles sont bonnes*, mais inversement qui sont bonnes *parce qu'elles obligent*. C'est le cas des règles comme celles qui imposent la circulation routière à droite ou à gauche. Elles correspondent aux situations où toute règle est bonne pourvu qu'il y en est une. La seule chose mauvaise du point de vue du bien commun d'une société donnée est l'absence de toute règle. Ces règles semblent donc provenir exclusivement de la volonté et non de la raison du législateur humain. Car lorsqu'on y regarde de plus près, l'on s'aperçoit qu'elles impliquent, elles aussi, un acte de la connaissance. Pour être du droit, il faut

<sup>11</sup> Voir à ce sujet J. KALINOWSKI, *Métathéorie du système des règles de l'agir*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 31 (1961), p. 183\*-212\* : 205\*-208\*.

qu'elles soient raisonnables, comme toutes les autres règles juridiques ayant l'essence et non seulement l'apparence du droit. Or pour être telles elles doivent correspondre à un besoin réel. Il faut donc qu'avant de les édicter le législateur en constate la nécessité sociale objective. Dans cette mesure, même les règles au contenu librement déterminé restent encore un produit de la connaissance.

Nous pouvons donc conclure que toutes les règles juridiques, qui le sont véritablement et non uniquement en apparence, sont des produits de la connaissance pratique, ce qui les rend vraies au sens noétique du terme <sup>12</sup>.

### CONCLUSION.

Au terme de cette étude, le droit, droit-règle de conduite (le droit éternel et le droit naturel *in homine* mis à part pour les raisons indiquées plus haut) apparaît comme un jugement, vrai ou faux selon qu'il est ou non conforme à la *réalité déontique* ayant, comme la *réalité ontique*, son centre en Dieu. Pareillement à tout jugement, le droit est donc un « être intentionnel ». Nous mettons ce terme entre guillemets pour faire ressortir son caractère d'expression figurée. Car il désigne une pensée humaine, c'est-à-dire un être accidentel, n'ayant pas d'existence propre. Mais le contenu de cette pensée est une relation qui se retrouve identique dans tout esprit qui la pense. Et c'est cela qui lui confère cette apparence d'être autonome faisant croire à l'existence spécifique de l'être intentionnel. Nous avons essayé de dire ce qu'il fallait en penser.

Mais tous les philosophes du droit ne sont pas de cet avis. Ainsi la philosophie phénoménologique du droit d'un Adolf Reinach ou d'un Gerhard Husserl soutient la théorie des essences éidétiques juridiques considérées comme êtres réels, spécifiques, se rangeant à côté des substances et des accidents. Cette opinion leur permet de modifier radicalement la théorie traditionnelle du fondement du droit positif. Celui-ci ne se fonde plus, d'après eux, sur le droit divin à la double face éternelle et naturelle, mais sur les essences éidétiques juridiques, immanentes aux objets d'expérience, quoique noétiquement aprioriques,

<sup>12</sup> L'auteur du présent article développe ce sujet dans l'étude *Le Problème de la Vérité morale* (à paraître à Lyon chez E. Vitte, collection « Problèmes et Doctrines »).

vues dans l'intuition phénoménologique et non induites, abstraites du réel empirique. Or le bien fondé des critiques pertinemment adressées à la philosophie phénoménologique du droit par M. Poulantzas<sup>13</sup> s'explique en dernier lieu, pensons-nous, par la méprise capitale des phénoménologues sur la vraie nature ontique de l'« être intentionnel ».

Nous avons essayé de définir celle-ci conformément aux exigences du réalisme noétique. Il n'est peut-être pas superflu de préciser la signification de notre tentative pour la philosophie du droit. Notre mise au point du caractère ontique du droit ne se présente nullement comme un essai de définition complète du droit. Nous nous sommes arrêtés à la première partie de celle-ci : « *ordinatio rationis* », selon le mot de saint Thomas. En effet, nous n'avons analysé le droit qu'en tant que règle émise par la raison (bien que nous sous-entendions immédiatement après : « en vue d'ordonner notre comportement au bien commun des hommes »).

Jerzy KALINOWSKI,

chargé de recherche au C.N.R.S., Paris.

<sup>13</sup> N. Ar. POULANTZAS, *Notes sur la phénoménologie et l'existentialisme juridiques*, dans *Archives de Philosophie du Droit*, 8 (1963), p. 213-235 : p. 218-224.

# Théologie de l'Alliance sinaïtique dans le Deutéronome

## I. — LES TRAITÉS PROFANES DU II<sup>e</sup> MILLÉNAIRE AV. J.-C. ET L'ALLIANCE MOSAÏQUE.

La pénétrante étude que nous livrait, il y a déjà plus de trente ans, V. Korošec des traités hittites du II<sup>e</sup> millénaire avant Jésus-Christ<sup>1</sup>, s'est avérée, pour maints problèmes de l'exégèse vétero-testamentaire, d'une surprenante fécondité. Plusieurs monographies importantes ont paru depuis lors sur l'alliance en Israël<sup>2</sup>. Les données de Korošec ont été vérifiées, parfois modifiées légèrement<sup>3</sup>, mais surtout exploitées avantageusement dans la reconstruction des débuts et de l'histoire de la foi d'Israël. Nous nous plaçons nous-même résolument sur la voie ouverte par V. Korošec. Là où le texte a été bien préservé, ces traités anciens présentent un schéma commun, dont seul l'ordre des éléments peut varier.

<sup>1</sup> V. KOROŠEC, *Hethitische Staatsvertraege. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung*, Leipzig, 1931.

<sup>2</sup> Voir George E. MENDENHALL, *Ancient Oriental and Biblical Law*, dans *The Biblical Archaeologist*, 17 (1954), p. 26-46; id., *Covenant Forms in Israelite Tradition*, *ibid.*, p. 50-76; ces deux articles ont été publiés sous le titre *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh, The Biblical Colloquium, 1955; Klaus BALTZER, *Das Bundesformular*, Neukirchen Kreis Moers, 1960, p. 19-28; Walther BEYERLIN, *Herkunft und Geschichte der aeltesten Sinai-traditionen*, Tuebingen, 1961, p. 60-74; Jean L'HOURL, *L'alliance de Sichem*, dans *Revue biblique*, 69 (1962), p. 7-12; William MORAN, *De Fœderis Mosaici Traditione*, dans *Verbum Domini*, 40 (1962), p. 7s.

<sup>3</sup> G. E. Mendenhall dégage des textes hittites six éléments communs :

1° le préambule;

2° le prologue historique;

3° les stipulations;

4° les dispositions pour la déposition du document dans le Temple et sa lecture publique périodique;

5° l'invocation des dieux-témoins;

6° les malédictions et bénédictions.

Sans appui formel sur les documents, il suggère en outre :

7° un serment d'obéissance de la part du vassal;

8° une cérémonie solennelle d'alliance;

9° des procédures contre un vassal réfractaire.

W. Moran, J. L'Hour et W. Beyerlin conservent substantiellement les six premiers éléments mentionnés. K. Baltzer (*op. cit.*, p. 22) introduit après le prologue historique une « clause générale » que nous expliquerons plus loin.

## A. LE SCHEMA DES TRAITÉS HITTITES ENTRE INÉGAUX.

Le traité débute toujours par un *préambule* dans lequel le Roi souverain s'identifie, déclare ses titres, dresse sa généalogie<sup>4</sup>. Les paroles du Grand Roi suggèrent grandeur et force. Le ton ne manque pas de solennité. Muwatalliš écrit à Alakšanduš de Wiluša : « Ainsi parle le Soleil, Muwattalliš, le Grand Roi, le Roi du pays de Hatti, l'héritier du dieu-orage Piḫaššaššiš, le Fils de Muršiliš, le Grand Roi, le Héros<sup>5</sup>. » Et Muršiliš à Kupanta-KAL de Mirā : « Ainsi parle le Soleil Muršiliš, le Grand Roi, Roi du pays de Hatti, le Héros, le fils de Suppiluliuma, le Grand Roi, Roi du pays de Hatti, le Héros<sup>6</sup>. » Variable dans son contenu, ce préambule est d'une forme stéréotypée. Il authentique ce qui va suivre.

A ce préambule fait suite un *exposé historique* des relations antérieures entre le roi hittite et son vassal. C'est une historiographie à sens unique : le roi souverain rappelle les bienfaits dont ses ancêtres et lui-même ont gratifié le vassal ou ses ancêtres. En certains cas, on remontera même jusqu'à la cinquième génération<sup>7</sup>. Le développement est chronologique, très souple d'expression, se pliant aux événements réels<sup>8</sup>. Le style est direct et personnel, avec prédominance des pronoms *Je* et *Tu*. La pensée sait se faire émouvante : le Roi Souverain veut manifestement provoquer la reconnaissance et par là établir son droit à l'obéissance du vassal<sup>9</sup>.

Cet exposé historique qui prend parfois une certaine ampleur fonde l'obligation du contrat mais particulièrement une *clause générale* dont le sens est la loyauté absolue du vassal envers le roi hittite<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> J. L'Hour distingue l'*ouverture* (« Ainsi parle... ») et le *préambule* (nom, titres, ancêtres du Roi Souverain) (*art. cit.*, p. 7).

<sup>5</sup> Johannes FRIEDRICH, *Staatsvertraege des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache, dans Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft*, 34 (1930), p. 49. Les textes hittites ont été édités (avec traduction en allemand) par Friedrich dans les numéros 30 (1926) et 34 (1930) de *Mitteil. der Vorder.-Aeg. Gesellschaft*; nous nous y référons dans notre travail par la seule mention de FRIEDRICH. E. F. Weidner avait publié les textes akkadiens : *Politische Dokumente aus Kleinasien*, dans *Boghazkoï Studien*, 8 et 9 (1923), référence : WEIDNER.

<sup>6</sup> FRIEDRICH, 31 (1926), p. 105.

<sup>7</sup> K. BALTZER, *op. cit.*, p. 21.

<sup>8</sup> J. L'Hour, *art. cit.*, p. 7.

<sup>9</sup> Nous citerons quelques textes au paragraphe suivant, en précisant le sens de ce « prologue historique ».

<sup>10</sup> C'est K. Baltzer qui a le mieux dégagé cette « clause générale » dans le schéma (*op. cit.*, p. 22).

Le vassal doit se soumettre à l'autorité du Roi hittite : « Maintenant, toi, Hukkanaš, reconnais le Soleil quant à la souveraineté<sup>11</sup>. » Le comportement du vassal au plan international doit désormais se régler sur la volonté du roi hittite. Cette communion dans la soumission n'atteint pas que le vassal pris individuellement. La perspective du « prologue historique » est renversée, et la fidélité devra se prolonger dans les fils du vassal à l'endroit également des fils du roi hittite<sup>12</sup>.

Des *stipulations particulières* explicitent et appliquent le devoir général de la fidélité. Elles touchent à des domaines multiples et précis : le respect des limites territoriales, la disponibilité en cas de danger pour le roi hittite, la loyauté envers toute la famille du Grand Roi, etc. Muršiliš II écrit à Kupanta-KAL de Mirā : « Comme je t'ai protégé [...], ainsi, toi aussi, protège-moi, mon fils<sup>13</sup>... » Kupanta-KAL sera à la disposition du Roi Soleil pour la guerre<sup>14</sup>; il attendra les ordres du Grand Roi. Kupanta-KAL écrira au roi hittite tout ce qu'il aura pu entendre contre lui<sup>15</sup>. L'ennemi du roi hittite sera également un ennemi à Kupanta-KAL<sup>16</sup>. Au roi vassal il est écrit de « traiter comme ta personne, ta maison, tes familiers, les troupes que je place chez toi comme colonie militaire<sup>17</sup> ». Si un homme de Hatti fuit vers le roi vassal, celui-ci devra le rendre à son Seigneur<sup>18</sup>; inversement, si quelqu'un se révolte contre le roi vassal, et fuit à Hatti, le Roi Soleil le considérera comme son ennemi<sup>19</sup>. Les rois vassaux du même roi hittite ne feront qu'un entre eux; ils se doivent la fidélité réciproque<sup>20</sup>. Leurs ennemis respectifs leur seront des ennemis communs<sup>21</sup>. Le vassal deviendra l'ennemi du Grand Roi s'il attaque l'un de ses covassaux<sup>22</sup>. Le vassal devra toujours être « un secours et une assistance contre la violence<sup>23</sup> ». En retour, si un ennemi attaque son vassal,

11 Suppiluliumaš à Hukkanaš et les gens de Hajaša (voir FRIEDRICH, 34 [1930], p. 105).

12 Voir FRIEDRICH, 34 (1930), p. 105.

13 FRIEDRICH, 31 (1926), p. 121.

14 *Ibid.*, p. 127.

15 *Ibid.*, p. 131.

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*, p. 133.

18 *Ibid.*, p. 141.

19 *Ibid.*, p. 143.

20 *Ibid.*, p. 145.

21 *Ibid.*, p. 147.

22 *Ibid.*

23 Muwatalliš à Alakšanduš de Wiluša (voir FRIEDRICH, 34 [1930], p. 61).

le roi hittite interviendra <sup>24</sup>; si quelqu'un de sa race se dresse contre lui, contre son fils, le roi hittite le défendra <sup>25</sup>; l'ennemi du roi vassal est aussi l'ennemi du Roi Soleil <sup>26</sup>. Le vassal ne doit pas reconnaître d'autre Seigneur <sup>27</sup>. Sa soumission sera totale et exclusive : « Protège-moi sous tout rapport; qui est méchant pour le Soleil, doit l'être pour toi; qui est ennemi du Roi Soleil, doit l'être de toi-même; si une ville se fait ennemie du Soleil, elle doit l'être à toi aussi <sup>28</sup>. »

Bref, le Grand Roi et le vassal doivent faire un, partageant les mêmes désirs et aspirations, ayant les mêmes amis et ennemis, se respectant dans la fidélité aux engagements. Strictement, seul le vassal s'engage; mais il est entendu qu'il peut compter sur le maintien par le Roi hittite de sa bienfaisance passée, sur l'identité de son Seigneur à lui-même <sup>29</sup>.

Le nouvel ordre des choses instauré par le Roi hittite est scellé devant les dieux. Aux stipulations fait suite une (parfois longue) *invocation des divinités* comme témoins du contrat. Tant les dieux du roi vassal que ceux du Roi hittite y sont énumérés. Le contrat de Muršiliš II avec Manapa-Dattaš nomme le Dieu-orage, le Dieu-protection, Ishara, la Reine du Serment, les montagnes, les fleuves, les brumes, les grandes mers, le ciel et la terre, les vents, les pluies, les nuages <sup>30</sup>. Les 1000 dieux sont appelés, comme devant une cour légale, entendent et sont témoins de l'alliance : ils se font les garants du serment <sup>31</sup>. Le contrat est d'ordre sacré. On se réfère aux dieux comme aux « dieux du serment »; serments et dieux deviennent synonymes <sup>32</sup>.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Suppiluliumaš à Ḫukkanaš et les gens de Ḫajaša (voir FRIEDRICH, 34 [1930], p. 109).

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>29</sup> J. L'HOURL, *art. cit.*, p. 10-11.

<sup>30</sup> FRIEDRICH, 34 (1930), p. 15, 17.

<sup>31</sup> Voir contrat de Muršiliš II avec Targašnalliš de Ḫapalla (FRIEDRICH, 31 [1926], p. 69). Muwatalliš écrit à Alakšanduš de Wiluša : « Et vois : à la même parole, j'ai, moi, le Soleil, le Labamaš, le Grand Roi, le préféré du Roi-orage, Piḫaššaššiš, appelé les 1000 dieux, et les ai faits témoins et ils doivent entendre et être témoins » (voir FRIEDRICH, 34 [1930], p. 77).

<sup>32</sup> Les serments sont personnifiés et présentés comme poursuivant incessamment le vassal (voir contrat de Muwatalliš avec Alakšanduš de Wiluša, FRIEDRICH, 34 [1930], p. 55, 57, 63, 67, 71). Ce sont eux, les serments, qui vont tout détruire du vassal, survenant l'infidélité aux engagements (*ibid.*, p. 81, 83). Voir FRIEDRICH, 34 (1930), p. 7.

Le contrat comporte enfin des *malédiction*s et *bénédictions* dont sera l'objet le vassal, selon son infidélité ou sa fidélité aux termes dictés par le Grand Roi. Ces promesses et menaces sont le plus souvent données à la fin du texte, mais parfois émises au cours même des stipulations. Muwatalliš à Alakšanduš de Wiluša : « Si, maintenant, tu rejettes ces paroles du contrat, qui ont toutes été posées sur ce contrat, les serments vont tout détruire [...], toi, ta maisonnée...; si tu observes ces paroles, ces 1000 dieux que j'ai appelés... te protégeront favorablement et dans la main du Soleil tu trouveras prospérité et tu vivras vieux<sup>33</sup>. » Les dieux sont au service du Roi Soleil pour punir, faire mourir, ou bénir<sup>34</sup>. Muršiliš II écrit à Manapa-Dattaš : « Si tu ne gardes pas ces paroles, si tes petits enfants et petits petits enfants ne gardent pas ces paroles, ce qui est toujours écrit sur cette tablette, ces serments seront annihilés, détruits avec ta personne, tes femmes, tes fils, tes petits-fils, ta maison, ta terre, tes troupes à pied, tes combattants à chariots; si tu gardes ces paroles pour moi et mes fils, et respectes les termes du serment, ces serments te protégeront en grâce, et tes fils goûteront la prospérité dans la main du Soleil<sup>35</sup>. » L'infidélité signifiera que le vassal sera « rejeté du serment<sup>36</sup> ». Par le fait même, le roi hittite deviendra libre de ses mouvements; ainsi s'exprime Suppiluliumaš à Hukkamaš et les gens de Hajaša : « Si vous faites du mal, moi aussi je vous ferai du mal : et moi, je serai libre de ce serment devant les dieux<sup>37</sup>. »

Le contrat est écrit, gravé sur des tablettes, et des règles sont dictées pour sa déposition dans le Temple et sa lecture publique périodique<sup>38</sup>.

#### B. LE « PROLOGUE HISTORIQUE ». SES TRAITS DOMINANTS ET SA SIGNIFICATION.

L'exposé des relations antérieures entre le roi hittite et son partenaire est d'une importance capitale dans ces contrats. On l'a qualifié

<sup>33</sup> FRIEDRICH, 34 (1930), p. 81, 83.

<sup>34</sup> Contrat de Suppiluliumaš avec Hukkamaš et les gens de Hajaša (FRIEDRICH, 34 [1930], p. 115).

<sup>35</sup> FRIEDRICH, 34 (1930), p. 19.

<sup>36</sup> Muršiliš II à Kupanta-KAL de Mirā et Kuwalija (FRIEDRICH, 31 [1926], p. 145).

<sup>37</sup> FRIEDRICH, 34 (1930), p. 135.

<sup>38</sup> E.g. FRIEDRICH, 31 (1926), p. 149, contrat de Muršiliš II avec Kupanta-KAL de Mirā et Kuwalija.

d'« épine dorsale » du traité<sup>39</sup>. Il fonde juridiquement le droit du roi hittite à l'imposition de relations de vassalité à un prince ou un roi étranger. Nous croyons utile de citer quelques passages particulièrement significatifs.

Voici la substance du prologue historique au contrat entre le roi hittite Muršiliš II avec Kupanta-KAL de Mirā et Kuwalija<sup>40</sup> :

Ainsi parle le Soleil Muršiliš II, le Grand Roi,

Roi du pays de Ḫatti, le Héros,

le Fils de Suppiluliuma le Grand Roi, Roi du pays  
de Ḫatti, le Héros.

Un jour, Mašḫuiluwaš a été attaqué par ses frères;  
ils l'ont vaincu et éconduit du pays.

Il vint vers mon père; *mon père ne le fit pas périr;*  
*il l'adopta et lui donna sa fille,*  
ma sœur Muwattiš, *comme épouse;*  
elle était ta mère, toi, Kupanta-KAL.

Mon père était cependant dans un autre pays,  
et ne se préoccupait pas de lui.

Mon père étant mort, moi, le Soleil, je lui succédai  
sur le trône; mais moi non plus je ne m'inquiétai  
pas de Mašḫuiluwaš, et pris soin de lui.

Les dieux de mon père marchaient devant moi.

*Pour lui, je vainquis l'ennemi* et m'emparai du pays  
de Arwawa.

Ce que j'obtins, je l'apportai sur le champ à Ḫattušaš.

Mais je déterminai les frontières des pays.

Je donnai à Manapa-DU le pays du fleuve de Seḫa;

Je donnai à Targašnalliš le pays de Ḫapalla;

*Je redonnai à Mašḫuiluwaš le pays de Mirā et le pays  
de Kuwalija.*

*Je lui redonnai en outre le pays de son père et le  
trône de son père.*

*Je le fis alors Seigneur sur le pays de Mirā.*

Aussitôt que j'eus fait Mašḫuiluwaš Seigneur du pays de Mirā,  
Mašḫuiluwaš me dit : « Je n'ai pas de fils héritier; notre peuple  
murmure et demain telle et telle chose peut survenir. Et parce que  
je n'ai pas d'héritier, et que Kupanta-KAL est le fils de mon frère,  
veille mon Seigneur me le donner comme fils; il deviendra mon  
fils et deviendra, dans le futur, Seigneur du pays. »

*Et je t'ai donné, Kupanta-KAL, comme fils à Mašḫuiluwaš; alors je  
donnai sous serment le pays de Mirā et le pays de Kuwalija à  
Mašḫuiluwaš et à Muwattiš et à toi, Kupanta-KAL.*

Alors moi, le Soleil, *je protégeai Mašḫuiluwaš* et ne lui fis aucun mal.

<sup>39</sup> Voir W. MORAN, *art. cit.*, p. 8.

<sup>40</sup> FRIEDRICH, 31 (1926), p. 105ss. C'est nous qui soulignons.

Mais Mašhūiluwaš se querella contre moi et incita contre moi le pays de Pitašša et les gens de Ḫatti, mes chevaliers, et allait bientôt entreprendre la lutte contre moi.

Mais moi, le Soleil, apprenant ce fait, *résolus de ne faire aucun mal à Mašhūiluwaš et de ne rien lui infliger*, et je dis donc : « Je vais aller remettre les choses en ordre. »

Et je suis parti pour remettre la situation en ordre.

Alors que j'étais dans la ville de Sallopa, j'écrivais à Mašhūiluwaš : « Viens à moi. »

Mais parce que Mašhūiluwaš reconnaissait son crime, aussi il me reconnut, moi le Soleil; et il s'enfuit loin de moi, se réfugiant au pays de Maša.

Moi, le Soleil, le poursuivis, m'emparai du pays de Maša et le détruisis.

Mais Mašhūiluwaš s'étant réfugié chez quelques-uns des gens de Maša, j'envoyé, moi, le Soleil, aux gens de Maša, un homme, et leur écrivis :

« Mašhūiluwaš était mon vassal,

Il se querella avec moi,

et incita mes chevaliers contre moi; il allait entreprendre un combat contre moi.

Il s'est maintenant enfui de moi,

et voici qu'il s'est réfugié parmi vous.

Saisissez-le et livrez-le-moi.

Si vous ne le saisissez et ne me le livrez,

je vais venir et vous détruire avec votre pays. »

Les gens de Maša entendant de telles paroles, eurent peur, se saisirent de Mašhūiluwaš et me le livrèrent.

Je le pris par la main et, parce qu'il avait péché contre le Soleil, je l'ai amené à Ḫattušaš.

Mais parce que Mašhūiluwaš n'avait pas eu d'héritier, et qu'il t'avait pris, toi, Kupanta-KAL, le fils de son frère, comme fils-héritier, ne sais-tu pas, Kupanta-KAL, que dans le pays de Ḫattušaš, lorsque quelqu'un fait le mal et lorsqu'un père se rend coupable, son fils n'en est pas coupable, et pourtant on lui enlève la maison de son père pour soit la donner à un autre, soit l'ajouter aux propriétés du Roi ?

Et maintenant, parce que ton père Mašhūiluwaš avait péché, et parce que toi, Kupanta-KAL, tu étais le fils de Mašhūiluwaš, est-ce qu'on ne t'aurait pas enlevé, malgré ton innocence, la maison de ton père et ton pays pour le donner à quelque autre ?

J'aurais pu aussi établir quelque autre comme Seigneur dans le pays.

*Mais moi, le Soleil, je ne t'ai pas fait souffrir, Kupanta-KAL, je ne t'ai pas détruit et je ne t'ai pas enlevé la maison de ton père, ton pays.*

Au contraire, je t'ai redonné la maison de ton père et ton pays, et t'ai intronisé comme Seigneur dans le pays et t'ai donné le pays de Mirā et le pays de Kuwalija.

Les frontières seront là où elles avaient été au temps de Mašhūiluwaš.

Et maintenant... [suivent les stipulations].

Le contrat de Muršiliš II avec Manapa-Dattaš du pays du fleuve de Seḫa évoque avec non moins de chaleur les bienfaits du Grand

Roi <sup>41</sup>. Manapa-Dattaš était encore enfant, lorsque ses frères cherchèrent à le tuer <sup>42</sup>, mais lui s'enfuit <sup>43</sup>; ses frères se saisirent de sa terre et des maisons de son père <sup>44</sup>. Mais Muršiliš II l'accueillit, ainsi que les gens de Karkiša <sup>45</sup>. Plusieurs fois, Muršiliš II lui fit parvenir des présents, et sur la parole du Grand Roi les gens de Karkiša le protégèrent <sup>46</sup>. Mais le frère de Manapa-Dattaš, régnant, rompit les serments, et les dieux des serments se saisirent de lui, ainsi que les gens du pays du fleuve de Seḥa <sup>47</sup>. Mais sur la parole du Grand Roi, on protégea Manapa-Dattaš <sup>48</sup>.

Lorsque mon frère Arnuwandaš fut devenu dieu <sup>49</sup>, moi, le Soleil, lui succédai sur le trône de mon père; et *je m'occupai de toi*, et fis jurer les gens du pays du fleuve de Seḥa sur toi, et *ils te protégèrent, sur ma parole [...]* <sup>50</sup>.

Mais lorsque Uḥḥa-LU-iš, le roi de Arzawa partit en guerre contre moi, toi Manapa-Dattaš, as péché contre le Soleil et t'es rangé aux côtés de Uḥḥa-LU-iš, mon ennemi, tu as combattu le Soleil, et ne t'es pas mis de mon côté.

Comme je partis en campagne contre Uḥḥa-LU-iš et contre les gens de Arzawa, parce que Uḥḥa-LU-iš avait rompu les serments avec moi, les dieux des serments se saisirent de lui, et moi, le Soleil, le battis.

Et parce que tu t'étais rangé du côté de Uḥḥa-LU-iš, j'aurais pu également te battre, mais tu te jetas à mes pieds et m'envoyas les anciens, hommes et femmes, qui tombèrent à mes pieds, et tu me fis dire : « Mon Seigneur, conserve-moi la vie et, Mon Seigneur, ne me fais pas périr, mais prends-moi en servitude et protège ma personne; Et je vais te livrer les prisonniers du pays de Mirā, les prisonniers de Ḥatti et les prisonniers du pays de Arzawa, et quiconque s'est réfugié chez moi. »

*Et moi, le Soleil, te fis grâce, et te fus favorable, et te pris en amitié.*

Et puisque moi, le Soleil, *je t'ai fait grâce et t'ai pris en amitié, [...livre-moi tous les prisonniers... Et lorsque tu auras accompli ces conditions], je te prendrai en servitude, et tu me seras ami.*

Et voici ton contrat à garder pour l'avenir; il t'est imposé sous serment. Vois : je t'ai donné le pays du fleuve de Seḥa et le pays de Appawija; c'est ton pays, garde-le...

<sup>41</sup> FRIEDRICH, 34 (1930), p. 3ss.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 5, lignes 3-4.

<sup>43</sup> *Ibid.*, ligne 6.

<sup>44</sup> *Ibid.*, ligne 8.

<sup>45</sup> *Ibid.*, ligne 9.

<sup>46</sup> *Ibid.*, lignes 10-13.

<sup>47</sup> *Ibid.*, lignes 13-16.

<sup>48</sup> *Ibid.*, ligne 18.

<sup>49</sup> I.e. fut mort.

<sup>50</sup> Cinq lignes sont ici trop brisées pour être traduites.

Le prologue du contrat de Suppiluliumaš avec Hukkanaš et les gens de Hajaša est très bref : « Ainsi parle [...]; vois : je t'ai pris, homme simple et intelligent, *je t'ai ennobli et t'ai placé à Haḫušaš, au milieu des gens de Hajaša, et t'ai donné ma fille comme épouse. Maintenant, toi, reconnais seulement le Soleil comme Roi, ainsi que mon fils dont je dirai : Chacun doit le reconnaître*<sup>51</sup>... »

Le roi Hattušil III de Hatti construit ainsi son contrat avec le roi Bentešina d'Amurru<sup>52</sup> :

Au temps de Subbiluliuma, mon grand-père, Azira, roi d'Amurru a rejeté son rapport avec le pays d'Égypte et s'est jeté aux pieds de Subbiluliuma, mon grand-père.

*Mon grand-père lui a manifesté sa faveur, a rédigé un contrat, a délimité les frontières du pays d'Amurru, pays de ses pères et lui a donné les tablettes...*

Lorsque Subbiluliuma, mon grand-père fut mort, Muršiliš, mon père, fils de Subbiluliuma, occupa le trône royal. Au pays d'Amurru, Se-tešup prit la royauté, et après la mort de Se-tešup, ce fut au tour de Duppitešup. Quant au contrat que Subbiluliuma, mon grand-père avait établi avec Azira, on en respecta la teneur.

Après la mort de mon père, Muwattalli, mon frère, occupa le trône royal. Muwattali, mon frère, parla ainsi : « Bentešina, roi du pays d'Amurru, est mort<sup>53</sup>. »

Bentešina occupa quand même le trône royal du pays d'Amurru. Mon frère Muwattali enleva à Bentešina, roi du pays d'Amurru, la royauté sur le pays d'Amurru, et le conduisit au pays de Hatti.

Mais moi demandai Bentešina à mon frère Muwattali, et il me le donna. Je l'amenai à Ḫaggamišša et *lui donnai une maison. Il ne souffrit aucun mal, je le protégeai.*

Lorsque Muwattali, le grand Roi, fut mort, j'occupai, moi, Hattušili, le trône de mon père.

De nouveau, je conduisis Bentešina au pays d'Amurru, et *lui donnai la maison de son père et le trône royal. Nous avons lié amitié.*

Mon fils Neriqqailim prit en mariage la fille de Bentešina, du pays d'Amurru.

Et je donnai en mariage à Bentešina, au pays d'Amurru, dans la maison du roi, la fille royale Gaššulijaue. Au pays d'Amurru, le fils et le petit-fils de ma fille détiendront pour toujours la royauté.

Ces longues citations n'auront pas été inutiles. Elles permettent de saisir les traits caractéristiques des prologues historiques et de définir le climat de ces alliances profanes anciennes.

<sup>51</sup> FRIEDRICH, 34 (1930), p. 107.

<sup>52</sup> WEIDNER, 1923, p. 124s.; voir Hugo GRESSMANN, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlin et Leipzig, 2<sup>e</sup> éd., 1926, p. 279s.

<sup>53</sup> Muwattali signifie par là qu'il lui refuse la royauté (note de GRESSMANN, *loc. cit.*).

L'alliance revêt un caractère éminemment *personnel*. Elle lie juridiquement deux individus, déjà liés dans un passé de don et de réception. Le mouvement a cependant été et demeure unilatéral. Le « Je » a dirigé les événements, le « Tu » en a été l'objet. Le parti hittite retient l'explication du passé et du présent, et dans la seule volonté du Grand Roi s'enracine l'initiative des bienfaits.

La motivation du contrat, ou de ses antécédents historiques, n'est pas explicite. La sujétion de vassaux vise sans doute l'expansion des pouvoirs royaux et l'établissement ferme d'un plus vaste réseau de protection et de paix, mais la possibilité d'un attachement bénéfique et même amoureux ne peut pas être exclue. La protection accordée par Muršiliš II à Manapa-Dattaš<sup>54</sup> encore enfant ne pouvait être une tactique politique. De même le pardon de Muršiliš II à Kupanta-KAL après le crime de son père<sup>55</sup>. Dans plusieurs cas, ces contrats nous font sortir du domaine purement juridique. C'est d'ailleurs le propre de ces prologues historiques de narrer des événements où les normes légales de l'agir ont été dépassées. La supplication de Manapa-Dattaš à Muršiliš II fait voir un Seigneur capable de tendresse et de pitié. Il fait grâce au vassal qui s'est révolté contre lui, et même le prend en amitié<sup>56</sup>. Si le Grand Roi peut commander l'amour à son vassal, en termes de loyauté et de fidélité, c'est que le premier il a donné des preuves historiques d'un amour gratuit et libre<sup>57</sup>. D'ailleurs le vocabulaire des prologues n'est pas d'ordre juridique : protéger, donner, faire grâce, avoir pitié, prendre en amitié, pardonner, etc. C'est un langage épistolaire, traduisant un dessein bienveillant qu'inspire plus que la justice.

Le vassal est dans la position d'un véritable débiteur. Il doit au Grand Roi, dans bien des cas, sa vie, sa maison, son pays, son trône royal. Il a reçu de la maison même du Grand Roi son épouse; et la perpétuité de son règne et de son nom lui est parfois assurée par un fils que lui a donné le Seigneur hittite. Mais ces biens sont un don,

<sup>54</sup> FRIEDRICH, 34 (1930), p. 5.

<sup>55</sup> FRIEDRICH, 31 (1926), p. 115.

<sup>56</sup> FRIEDRICH, 34 (1930), p. 9.

<sup>57</sup> Le P. W. Moran vient de démontrer (*Cath. Bibl. Quart.*, 25 [1963], p. 77-87) que l'amour était un précepte dans les alliances anciennes (voir textes de Mari, d'El-Amarna, d'Assyrie). L'amour commandé était le retour de l'amour déjà exercé du Grand Roi.

reçu souvent après une rébellion contre le Grand Roi. Le prince vassal bénéficie de la magnanimité et du pardon de son Seigneur.

Les prologues aux contrats laissent voir une authentique relation déjà existante entre le Roi hittite et son vassal. Cette relation est personnelle, ferme, fondée, d'une part, sur une attitude éthique de gratuité et de générosité, d'autre part, sur des biens réels dont le vassal est redevable au Grand Roi.

### C. LE SENS DE L'ALLIANCE.

La rédaction du prologue marque donc un sommet dans la relation entre le roi hittite et son protégé. Elle résume et fixe, sous le regard des dieux, une attitude morale sur laquelle le Grand Roi veut fonder un nouvel ordre juridique des choses. L'alliance apparaît comme un point d'arrivée et un nouveau point de départ dans le commerce réciproque.

Le récit historique résume une tradition : tradition de protection et de bienfaits. On a déjà noté que certains prologues remontent jusqu'à la cinquième génération<sup>58</sup>. Cette mention des pères contribue au prestige du Roi promulgateur de l'alliance. Soit qu'elle exalte le mouvement bienfaisant dont le Roi présent est héréditaire et qu'il poursuit, soit qu'elle mette en relief l'attitude personnelle du Roi, contrastée avec celle de ses prédécesseurs sur le trône. Le processus est le même du côté du vassal : il jouit, en certains cas, d'une protection déjà accordée à ses ancêtres.

Cette tradition, de la part du Roi Soleil hittite, a comporté dons, protection, pardon. Sa « parole » est intervenue maintes fois pour assurer la poursuite de son dessein<sup>59</sup>. Dans cette fidélité du Grand Roi à son dessein et à sa parole, on peut lire un élément promesse, progressivement maintenue et déployée, dont le prologue résume l'accomplissement. Maintes fois, le Grand Roi a assumé l'ordre dicté par ses pères; il a fait siens leur attitude et leur engagement.

La promulgation de l'alliance interrompra-t-elle cette tradition de bienfaisance ? Certes non, mais elle indique un point de départ avec statuts juridiques.

<sup>58</sup> Voir K. BALTZER, *op. cit.*, p. 21.

<sup>59</sup> Voir la protection de Manapa-Dattaš sur l'ordre de Muršiliš II, FRIEDRICH, 34 (1930), p. 11, 17.

L'alliance est un processus purement unilatéral : elle se situe formellement dans la transcription sur tablettes du vouloir du Grand Roi et sa communication au roi vassal. L'acceptation du contrat par le vassal n'entre pas dans sa constitution<sup>60</sup>. Elle est donc un acte originant de la seule volonté formellement exprimée du Roi hittite. Implicitement, le Roi affirme le maintien de son attitude passée; il conservera son identité à lui-même<sup>61</sup>. Mais l'alliance décrète et commande une réponse de la part du protégé : il est appelé à faire acte d'adulte, en accordant sa loyauté à son bienfaiteur. Une relation, jusque-là éthique, passe au plan juridique, scellée par les dieux, sous serment.

Strictement d'ordre juridique, l'alliance conservera toujours cette dimension éthique dont le passé — désormais gravé sur tablettes — restera le témoin. C'est en termes de loyauté reconnaissante, de fidélité généreuse, de disponibilité et même d'amour que le Roi hittite prescrit le commandement d'un Seul Seigneur Grand Roi, du respect des covassaux, de la garde des territoires, de la protection à la descendance du Roi Soleil, etc. L'alliance est un ordre de communion : communion au dessein plus vaste du Roi Soleil, insertion dans la volonté du Grand Roi prise désormais par le vassal comme norme de son comportement international.

Mais les stipulations imposent forcément un terme à la gratuité. Et nous touchons ici une limite éthique à l'intérieur de ces alliances. Nonobstant la tradition antérieure de bienfaits, la volonté du Roi hittite se lie désormais à la réponse formulée par le vassal. Aucun vouloir bienveillant transcendant aux stipulations n'est manifesté : le vassal trouvera sa vie dans sa fidélité, sa mort dans son infidélité.

#### D. LE SCHEMA INITIAL DE L'ALLIANCE MOSAÏQUE.

L'ère de la critique biblique destructrice est heureusement passée. Les dernières décades, surmontant le péril rationaliste du début du siècle, ont ouvert des voies nouvelles grâce auxquelles l'énigme des origines d'Israël est de plus en plus clairement résolue, à la satisfaction de l'historien et du croyant.

<sup>60</sup> Précision apportée par J. L'Hour (*art. cit.*, p. 10), contre V. Korošec.

<sup>61</sup> J. L'Hour, *art. cit.*, p. 10s.

L'accord entre critiques, historiques et littéraires, est de plus en plus marqué sur des données d'une extrême importance. Sans entrer dans les détails, nous voudrions esquisser ici les grandes lignes d'un tableau assez communément admis.

Dès son installation en Palestine, Israël offrait l'aspect d'un tout cohérent et unifié. Divers clans, constitués d'éléments les plus diversifiés, d'origine israélite ou cananéenne, sont constitués en une ligue ferme, avec un sanctuaire central, un culte commun. La confédération des douze tribus <sup>62</sup>, sans être une nation unique, ni être fondée sur les liens du sang, rassemble sous un lien sacré les forces des nouveaux occupants et maîtres du pays. Autonomie relative des tribus, culte commun du « Dieu des Patriarches » en font une communauté théocratique à la fois fragile et forte : fragile par l'absence d'une autorité politique unique, forte de la protection et de la garde du « Dieu vivant Yahvé ».

Sichem, Bethel, Silo se transmirent le privilège du lieu de résidence de Yahvé <sup>63</sup>. La relation de l'amphictyonie à Yahvé s'exprimait en termes d'alliance : Yahvé avait choisi ce peuple comme son peuple, et le peuple s'était lié à Yahvé comme à son Dieu. Une forte tradition se noua autour de cette réalité de l'Alliance, dont des vestiges nous ont été laissés en Jos. 24.

Une critique littéraire bien menée, comme celle que vient de nous livrer J. L'Hour <sup>64</sup>, nous fait voir en Jos. 24 une pièce d'un document dont le Code de l'Alliance et un récit du pacte de l'Alliance auraient fait primitivement partie. Le rédacteur post-exilique, craignant la disparition de cette tradition strictement sichémique, en aurait inséré les divers éléments dans l'œuvre deutéronomique <sup>65</sup>. La reconstitution du matériel sichémite nous place devant un schéma d'alliance tel que les documents hittites nous en présentaient : prologue historique, stipulations, invocation des témoins, inscription sur tablettes, bénédictions et malédictions. Ces données traditionnelles préservées principalement dans le culte évoquent sans doute une fête de l'Alliance dont le

<sup>62</sup> La plus pénétrante étude de ce système est de M. NOTH, *Das System der zwölft Staemme Israels*, 1930; *id.*, *Histoire d'Israël*, Paris, 1954, p. 97ss.

<sup>63</sup> M. NOTH, *Histoire d'Israël*, p. 104-107.

<sup>64</sup> *Art. cit.*

<sup>65</sup> *Ibid.*

but était d'actualiser le lien initial, soit à l'intérieur de la communauté d'Israël, soit lors de l'intégration d'éléments nouveaux.

M. Noth exagère lorsqu'il fait de Josué le fondateur et l'organisateur de l'amphictyonie israélite<sup>66</sup>. Tout au plus doit-on lui attribuer le rôle d'avoir mené à terme l'œuvre de son prédécesseur, en en déployant les virtualités. Car il s'avère qu'une ligue sacrée dut exister avant l'installation dans les terres cultivables de la Palestine. Si la conquête de la terre de Canaan fut partiellement pacifique<sup>67</sup>, elle comporta maintes expériences guerrières dont l'archéologie nous offre aujourd'hui le témoignage<sup>68</sup>. Seule une union de clans ou de tribus put en assurer la victoire<sup>69</sup>. D'autre part, le culte de l'amphictyonie comporta, dès ses origines, des références à l'Exode et même aux traditions ancestrales<sup>70</sup>. C'est retarder, sans raison, le phénomène de fixation de ces traditions<sup>71</sup>, et surtout en ignorer le dynamisme essentiel, que d'en trouver l'effet au seul moment de l'installation.

Nous sommes amenés à reconnaître dès le désert un embryon amphictyonique formé sous Yahvé en termes d'une alliance, et incarnant déjà essentiellement la foi de l'Israël total futur.

Faut-il situer à Kadesh la fusion de la tradition de l'Exode et celle de la révélation sinaïtique<sup>72</sup>? L'hypothèse est plausible: le séjour prolongé à Kadesh favorisait l'approfondissement des événements de la libération, permettait l'assimilation d'éléments importés du sanctuaire du Sinaï. Mais si les mêmes gens ont vécu l'expérience de l'Exode et du Sinaï, c'est chez eux et là, au Sinaï, qu'il faut trouver le point de départ de la tradition d'alliance et donc, de l'amphictyonie israélite.

Ce noyau amphictyonique pouvait déjà être diversifié dans ses éléments: clans récemment libérés d'Égypte, clans semi-nomadiques rencontrés dans le désert. Il suffit qu'un groupe, effectivement sauvé d'Égypte et attribuant ce salut à son Dieu Yahvé, se soit fait propagateur

<sup>66</sup> *Histoire d'Israël*, p. 105.

<sup>67</sup> Gerhard VON RAD (après A. ALT), *Der heilige Krieg im alten Israel*, Zürich, 1951, p. 155s.

<sup>68</sup> W. F. ALBRIGHT, *Recent Discoveries in Bible Lands*, Pittsburgh, 1955, p. 88.

<sup>69</sup> J. BRIGHT, *A History of Israel*, London, 1960, p. 145.

<sup>70</sup> Tout le prologue historique de Jos. 24 est construit sur ces événements.

<sup>71</sup> J. BRIGHT, *op. cit.*, p. 145.

<sup>72</sup> W. BEYERLIN, *op. cit.*, p. 166ss.

de sa foi et ait attiré à soi des éléments étrangers désireux de s'assurer la protection de ce Dieu vivant. L'alliance sacrée, dont le schème profane était répandu sur toute la côte méditerranéenne, prenait forme. La venue spontanée d'un élément étranger vers un Dieu désiré comme Grand Roi n'est pas une chose inouïe : les documents hittites nous signalent le cas du roi Azire d'Amurru délaissant son traité avec l'Égypte pour se tourner vers le roi Subbiluliuma <sup>73</sup>.

Le schéma originel de cette alliance mosaïque ne nous a pas été conservé tel quel dans l'Ancien Testament. Nous ne pouvons recourir qu'à des textes à la fois portés et interprétés par une longue tradition.

Nous considérerons ici Ex. 19, 3b-8, l'une des plus anciennes péricopes reflétant la tradition de l'Alliance <sup>74</sup>. Les exégètes sont quasi unanimes à l'attribuer à la tradition Elohiste <sup>75</sup>. Elle se situe dans un genre littéraire plus vaste d'alliance, qu'a bien analysé et décrit G. Von Rad <sup>76</sup>. Son ton est nettement parénétiq ue et trahit une situation liturgique : l'assemblée est interpellée par un mandaté de Yahvé, les hauts faits de Yahvé sont rapportés, et une pressante invitation est lancée à s'engager dans l'obéissance aux commandements de Yahvé. Ce genre proclamatoire d'un message ne peut se référer qu'à un acte cultuel de rénovation de l'alliance primitive <sup>77</sup>. On distingue : l'ouverture ou invitatoire (v. 3b), la proclamation des actes salvifiques de Yahvé (v. 4), l'exigence imposée au peuple comme condition de l'Alliance (vv. 5-6) <sup>78</sup>. On y remarquera en outre l'insistance sur le témoignage (« vous avez vu... », v. 4), le style direct (« Je... tu »), l'appel emphatique à la reconnaissance... autant d'éléments qui évoquent le milieu des traités hittites entre inégaux. Mais la tradition en a légèrement modifié la structure et en a éloigné des éléments sans doute primitivement complémentaires <sup>79</sup>. Il faut unir à Ex. 18, 3b-8,

<sup>73</sup> Voir H. GRESSMANN, *op. cit.*, p. 379.

<sup>74</sup> J. MUILENBURG, *art. cit.*, p. 352.

<sup>75</sup> *Id.*, *art. cit.*, p. 351.

<sup>76</sup> *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, Stuttgart, 1938.

<sup>77</sup> W. BEYERLIN, *op. cit.*, p. 80.

<sup>78</sup> J. MUILENBURG, *art. cit.*, p. 354s.

<sup>79</sup> Selon W. Beyerlin, Dt 26, 17-19, nous aurait conservé plus fidèlement l'élément formel de l'acte cultuel commémoratif de l'alliance primitive, avec l'insistance sur le « aujourd'hui » ; voir *op. cit.*, p. 80.

le Décalogue (Ex. 20, 2-17) et l'acte même de l'Alliance tel que rapporté en Ex. 24, 3-8 <sup>80</sup>.

La convergence de cette péricope élohiste avec la tradition deutéronomique <sup>81</sup> et les données relatives à l'Alliance de Sichem <sup>82</sup> nous permet d'affirmer que l'alliance sinaïtique dut s'exprimer selon le schéma littéraire des traités hittites entre inégaux. Le prologue historique — élément essentiel de tels traités — fut sans nul doute le rappel de la libération d'Égypte, interprétée comme un acte extraordinaire de Yahvé. La forme la plus simple nous a été conservée en Deut. 5, 6. Mais l'ampleur du prologue en Jos. 24, les développements d'Ex. 19, 4-5, et particulièrement les longs exposés historiques des traités hittites nous autorisent à dire plus. Les clans de l'amphictyonie sinaïtique qui portaient les traditions patriarcales, traditions essentiellement de promesses relatives au pays à conquérir, ont dû faire passer ces promesses dans le fondement de leur ligue sacrale. Le roi hittite situait son action dans une tradition, celle de ses ancêtres ou de ceux de son vassal. L'alliance sinaïtique était essentiellement tournée vers la prise de la terre de Canaan; le peuple de Yahvé ne s'est jamais compris tel sans une terre qui serait sienne. Or le regard d'avenir devait être justifié par un recours au passé. La promesse avait dû précéder le don. C'est une exigence du schéma même du traité. D'ailleurs, l'esprit de l'amphictyonie primitive était un esprit patriarcal. La théologie deutéronomique poussera et approfondira cet élément — comme nous le verrons plus bas — mais elle ne le trahira pas.

Le Décalogue constituait les stipulations de l'Alliance. Les commandements furent de forme apodictique <sup>83</sup>, brefs, tels que conservés en Deut. 5, 17, 18, sans les parénèses accumulées par la tradition. Ils exprimaient, par l'intermédiaire de Moïse, la volonté du Roi Yahvé <sup>84</sup>, pour la sauvegarde de ses droits de Seigneur et de ceux des covassaux : ainsi les clans s'assuraient une certaine autonomie pour

<sup>80</sup> W. BEYERLIN, *op. cit.*, p. 82.

<sup>81</sup> En particulier 5, 6ss. : nous consacrerons notre deuxième chapitre à la tradition deutéronomique.

<sup>82</sup> Voir J. L'HOUE, *art. cit.*

<sup>83</sup> L'ouvrage classique demeure toujours celui de A. ALT, *Die Urspruenge des israelitischen Rechts*, 1930 (réimprimé dans *Kleine Schriften*, I, p. 278-332).

<sup>84</sup> La tradition de Yahvé Roi prit naissance en même temps que celle de l'Alliance (voir J. BRIGHT, *A History of Israel*, p. 135).

leur régie interne propre en même temps qu'ils jouissaient de la protection de leur Roi et de leurs covassaux <sup>85</sup>.

Il va de soi que l'invocation de dieux-témoins n'a pas sa place dans l'alliance sinaïtique. Le premier commandement rejette le culte de toute autre déité <sup>86</sup>. La transcription des stipulations de l'Alliance avait d'elle-même valeur implicite de témoignage posé entre Yahvé et Israël. La tradition introduira à l'alliance de Sichem une pierre-témoin <sup>87</sup>. Il n'est en outre pas sans signification que la littérature prophétique et les psaumes réfèrent « aux cieux et à la terre, aux mers et aux fleuves », témoins et juges des actions d'Israël <sup>88</sup>. Ces expressions sont des échos lointains des appels aux divinités dans les contrats hittites.

L'élément *malédiction-bénédictions* est peu explicite dans les traditions anciennes. Le style apodictique du Décalogue exprime, par lui-même, la peine de mort pour le cas d'infidélité à un des commandements. Ce point a suffisamment été démontré par A. Alt, et ne demande pas qu'on s'y attarde <sup>89</sup>. Les bénédictions sont toutes signifiées dans le concept de « peuple de Yahvé, peuple saint <sup>90</sup> ». L'Alliance stabilisait la protection et le salut manifestés dans la libération d'Égypte. Conscient d'être sous la garde du seul vrai Dieu, Israël comprenait déjà l'Alliance comme une garantie de son statut de peuple élu, préféré parmi tous les autres peuples de la terre <sup>91</sup>, et destiné à les dominer tous <sup>92</sup>.

Des péricopes Ex. 19, 3b-6; 20, 2-17; 24, 3-8, originaires unies dans une même tradition avant l'insertion du livre de l'Alliance, plusieurs autres éléments se laissent dégager, qui se réfèrent plutôt aux rites secondaires de l'Alliance <sup>93</sup> : lecture publique du contrat, engagement du peuple, rite sacrificiel... Ces éléments, du moins dans leur forme présente, trouvent certainement leur *Sitz im Leben* dans l'action

<sup>85</sup> G. E. MENDENHALL, *art. cit.*, p. 63.

<sup>86</sup> Ex. 20, 3.

<sup>87</sup> Jos. 24, 26s.

<sup>88</sup> Voir le Ps. 50 en particulier. Voir BEYERLIN, *op. cit.*, p. 70-73; MENDENHALL, *op. cit.*, p. 66.

<sup>89</sup> A. ALT, *Die Urspruenge des israelitischen Rechts*, 1930; voir G. E. MENDENHALL, *op. cit.*, p. 66; W. BEYERLIN, *op. cit.*, p. 64.

<sup>90</sup> Voir Ex. 19, 5-6.

<sup>91</sup> Deut. 7, 6ss.

<sup>92</sup> Deut. 4, 6ss.

<sup>93</sup> Voir W. BEYERLIN, *op. cit.*, p. 65ss.

liturgique du renouvellement de l'alliance primitive; mais plutôt que de déformer ou d'ombrager la tradition primitive, ils lui ont fourni un cadre protecteur et en démontrent le dynamisme permanent et les virtualités d'application.

### CONCLUSION.

Plusieurs considérations d'ordre théologique s'imposent au terme de ce chapitre préliminaire.

L'alliance sinaïtique est une réalité historique<sup>94</sup> d'importance capitale pour la compréhension de la foi d'Israël et de son histoire. Redécouverte selon le schéma des alliances profanes anciennes entre inégaux, elle commande une révision de l'histoire de la foi d'Israël<sup>95</sup>, notamment de ses origines<sup>96</sup>.

Les débuts de l'histoire du salut furent moins spectaculaires qu'on l'a longtemps cru. Sans rien perdre de leur caractère surnaturel, ils illustrent une loi de la sagesse divine : l'insertion de son action dans un cadre humain qu'elle assume et rend porteur d'un dessein divin.

La première révélation de Yahvé à son peuple fut un *fait* avant de devenir communication conceptuelle. Elle fut une litanie de bienfaits, dont le sommet fut la libération d'Égypte, et le couronnement, l'Alliance. L'Alliance fut à l'extrême opposé d'un fardeau imposé à Israël; elle procura à Israël une situation nouvelle, essentiellement voulue pour son bien.

Cet événement trouve ses racines dans un amour gratuit. Israël bénéficie d'un attachement inexplicable de Yahvé : la prise de conscience par Israël de cette préférence s'exprimera en termes d'élection. Par l'Alliance, Israël s'attachera, par choix définitif, au Dieu qui l'a déjà lui-même choisi<sup>97</sup>.

Sous ce fait, Israël rencontre une volonté bénéfique et perçoit déjà vaguement un dessein de salut. Car l'étape décisive de la libération et de l'Alliance avait eu ses antécédents significatifs : un clan, porteur

<sup>94</sup> La position de l'école de Wellhausen, qui faisait de l'Alliance une idée créée par les prophètes, a été définitivement rejetée.

<sup>95</sup> J. MUILENBURG, *art. cit.*, p. 350.

<sup>96</sup> J. Bright nous en offre une reconstruction intéressante dans *A History of Israel*, p. 129ss.

<sup>97</sup> G. QUELL, *art. diathêké*, dans *Theol. Woert. zum N.T.*, éd. KITTEL, II, p. 122.

des traditions patriarcales, vivait déjà dans une « situation » d'alliance, avant la lettre juridique du Sinaï<sup>98</sup>. L'Alliance vient révéler clairement cette volonté<sup>99</sup> et la fixe selon un langage anthropomorphique familier au peuple élu.

Israël trouve la volonté de son Dieu intimement incarnée dans l'histoire. Il la lit dans son passé qu'il interprète comme « la geste de Yahvé ». Nous sommes au point de départ d'une théologie de l'histoire dont le cours est la pure expression d'interventions successives parmi les hommes. Yahvé domine et mène les hommes, les interpelle dans des événements, les bénit ou les châtie dans leur propre vie.

Au-delà de tout plan racial ou national, l'Alliance est une rencontre de deux volontés : d'une part, Yahvé, d'autre part, un peuple unifié. Le Dieu jusque-là bienfaisant devient désormais exigeant. Il impose au peuple élu une voie. Et Israël commence d'exister par son « oui » au plan de Yahvé. Le lien des deux volontés est essentiellement sacré, religieux : il porte en germe un rapport religieux aux possibilités les plus universelles. Le lieu de rencontre est l'histoire : l'histoire relie un passé de bienfaits à un avenir de communion.

L'engagement d'Israël est essentiellement communautaire. Moïse, médiateur mandaté par Yahvé, transmet la réponse *du peuple*. Israël répond librement, s'insérant lui-même dans le dessein qui lui est révélé. Yahvé consacre par là la liberté qu'il veut respecter chez ses élus. La liberté d'Israël consistera dans le maintien de son engagement. Son infidélité sera rupture de l'Alliance.

L'Alliance demeure pourtant strictement *unilatérale*. Israël ne fait pas l'Alliance, mais la reçoit. La seule volonté de Yahvé détermine la situation d'Israël. Israël reçoit, accepte, accueille. Par là, Israël accepte de vivre, car son refus l'eût déjà rendu sujet aux condamnations impliquées dans l'offre de Yahvé.

La loi est congénitale au peuple d'Israël. Elle est la volonté de Yahvé imposée au peuple de son Alliance. Celui-ci y trouve la norme de sa vie et la « voie » aux bienfaits garantis par Yahvé. Appuyée sur

<sup>98</sup> Les éléments décisifs de la formation d'Israël vivaient vraisemblablement déjà, avant le Sinaï, le Décalogue dans une forme pré-sinaïtique, aujourd'hui impossible à préciser, notamment les cinq premiers commandements.

<sup>99</sup> W. EICHHRODT, *Theologie des alten Testaments*, I, p. 38.

l'histoire qui a justifié sa promulgation par Yahvé, elle déterminera désormais le jugement sur la conduite d'Israël. On comprend les racines vitales de ce « sens de l'histoire » que maintiendra toujours Israël.

Mais la grâce a précédé la loi et en demeure ultimement le terme. Le dessein bienveillant qui l'a commandée assume la loi comme le lieu de son accomplissement. Le temps de la loi sera un temps de salut progressif et toujours orienté vers la rencontre ultime des deux volontés en cause. L'alliance sinaïtique ne laisse pourtant pas encore percevoir clairement un dessein transcendant de grâce : le caractère juridique de l'événement, compris selon le schéma profane, y fait obstacle. On entrevoit déjà la possibilité de rupture, et le danger guette le peuple de céder à l'idée d'un contrat « bilatéral ».

Dans la poursuite de cette vocation, Israël possède la présence auxiliatrice de son Dieu : celui-ci cohabite avec lui par « l'arche d'alliance », lieu de conservation des tablettes où est consignée la volonté de son Dieu; il parle et commande par son médiateur, interprète de ses vœux; il est en outre présent par son agir dans l'histoire, où tout devient signe pour Israël. Comme l'Alliance elle-même, cette présence est communautaire, partagée par chacun des membres du peuple élu.

*(à suivre)*

Martin ROBERGE, o.m.i.,

Faculté de Théologie.

# Bibliographie

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

*L'Église dans la Bible. Communications présentées à la XVII<sup>e</sup> réunion annuelle de l'ACEBAC.* Bruges, Desclée de Brouwer, 1962. 24 cm., 203 p. (*Studia. Recherches de philosophie et de théologie publiées par les Facultés S.J. de Montréal*, 13.)

L'Association catholique des Études bibliques au Canada a été bien inspirée d'orienter ses recherches dans le sens de la théologie biblique et particulièrement de s'être arrêtée à l'ecclésiologie. A un moment où il est plus urgent que jamais d'assurer le contact entre exégètes et théologiens, les rapports groupés ici contribueront à fournir aux étudiants et aux professeurs une base solide pour leurs réflexions sur le mystère de l'Église. On nous permettra de nous placer à ce point de vue pour en rendre compte.

M.-C. Matura, o.f.m., *Le Qahal et son contexte culturel*, p. 9-18, présente de façon très ordonnée les différents sens du mot *Qahal* et en dégage la portée culturelle. Le mot désigne habituellement une assemblée religieuse *in actu*. Cette acception paraît se retrouver dans l'*ekklesia* du Nouveau Testament : « En effet, l'Église n'est jamais autant l'Église parfaite que lorsque convoquée et rassemblée par la parole apostolique, écoutant l'annonce de la Bonne Nouvelle du salut, attentive à la présence du Verbe fait chair, temple du Dieu vivant et victime parfaite, elle célèbre l'eucharistie de la Nouvelle et Éternelle Alliance » (p. 18). Adrien-M. Malo, o.f.m., *L'évangile de saint Mathieu, évangile ecclésiastique*, p. 19-34, dégage un nombre impressionnant d'éléments ecclésiologiques dans Mathieu : en plus des deux textes classiques où se trouve le mot *ekklesia* (16, 18; 18, 17), tout le chapitre dix-huit qui concerne la vie de la communauté, l'insistance sur le Royaume des cieux, une influence ecclésiastique discernable à plusieurs endroits dans la présentation du message inspiré. L'Église apparaît chez Mathieu comme « la communauté de Yahweh, du véritable peuple de Dieu, rassemblé et vivifié par le Christ pour la louange de Yahweh » (p. 33). André Legault, c.s.c., *L'authenticité de Mt 16, 17-19 et le silence de Marc et de Luc* (p. 35-52), reprend les différentes hypothèses proposées au sujet de ce texte. Il défend l'authenticité de ces versets, tout en admettant qu'ils appartiennent à un autre contexte et qu'ils auront été insérés à cet endroit par le rédacteur grec de l'évangile. J.-L. D'Aragnon, s.j., *Le caractère distinctif de l'Église johannique* (p. 53-66), montre que si saint Jean parle peu de l'Église explicitement, il y fait souvent allusion. Il utilise l'image du troupeau et de l'épouse. Son évangile est l'évangile de l'unité, mais il parle du Seigneur de l'Église et des membres de l'Église plutôt que de la communauté elle-même : « ... il semble que Jean évite ordinairement d'évoquer la communauté ecclésiastique, afin de ne pas donner l'impression que l'Église pourrait constituer une entité distincte du Christ, reliée évidemment à son Seigneur, mais existant comme en face de lui... » (p. 65-66). François Zéman, *L'Église dans la perspective des Actes des Apôtres* : « Tous ceux qui invoquent ton nom » (*Act. 9, 14*) (p. 67-83), prolonge en quelque sorte l'étude du R.P. Matura. L'expression « tous ceux qui invoquent le

nom du Seigneur » réfère au peuple qui reconnaît le vrai Dieu et lui rend le culte déterminé par sa volonté; « Jésus bâtit l'Église de tous ceux qui invoquent son nom, sous une forme nouvelle, plus spirituelle, conservant pourtant tous les traits de la formule ancienne » (p. 83). Lucien Ouellette, c.s.v., *L'Église, corps du Christ. Origine de l'expression chez saint Paul* (p. 85-93), passe en revue diverses opinions et favorise l'hypothèse eucharistique (passage du corps eucharistique à l'Église). H. Paradis, p.m.e., *Le Christ Tête de l'Église selon les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens* (p. 95-115), conclut que la métaphore exprime d'abord l'autorité du Christ sur les puissances célestes; combinée avec l'image du corps, elle prend une signification plus profonde et diversifiée (aspect cosmique, social, physiologique). Répond négativement à la question de savoir si les anges font partie du corps mystique. Joseph Morin, c.ss.r., *L'Église dans l'épître aux Hébreux* (p. 117-127), affirme que l'épître baigne dans une atmosphère ecclésiologique : elle met en relief la continuité de l'Ancien et du Nouveau Testament et le caractère pérégrinal et cultuel de l'Église présente. Léandre Poirier, o.f.m., *L'Église dans l'Apocalypse* (p. 129-142), s'arrête aux chapitres 2-3 et aux principes qui doivent guider dans leur interprétation, en s'éloignant en partie de la solution proposée dans son étude antérieure (*Les Sept églises ou le premier septénaire prophétique de l'Apocalypse*, Montréal, 1943). Yves Gaudreault, p.b., *L'Église missionnaire et ses fondements bibliques* (p. 143-167), expose de façon moins technique les aspects missionnaires de l'Ancien Testament, c'est-à-dire « les faits qui aboutissent à la constitution d'une Église missionnaire, ouverte à toutes les nations et envoyée vers elles », et « les composantes essentielles intervenues dans l'édification d'une mentalité pleinement missionnaire » (p. 144).

Une bibliographie due au R.P. J.-L. D'Aragnon, s.j., termine opportunément le volume. Elle comprend les travaux publiés depuis 1940 sur l'Église d'après la Bible, groupés de façon systématique.

Espérons que cette présentation trop sommaire des travaux de l'ACEBAC suffira à en faire soupçonner l'intérêt. Sans doute ne fournissent-ils pas une vue complète de l'ecclésiologie biblique et ne prétendent-ils pas livrer toujours des conclusions définitives, mais la plupart constituent au moins un excellent bilan des recherches poursuivies jusqu'à ce jour et seront, croyons-nous, bien accueillies.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

\* \* \*

PIERRE GRELOT. — *Sens chrétien de l'Ancien Testament. Esquisse d'un traité dogmatique*. Tournai, Desclée, 1962, xii-540 p. (« Bibliothèque de théologie », série I, vol. 3.)

Ces dernières années ont connu un rapprochement considérable entre professeurs de dogme et biblistes grâce à une plus grande insistance sur la positive et un plus grand souci critique de la part des théologiens, grâce aussi à une préoccupation plus doctrinale et spirituelle de la part des exégètes. Manquait encore une étude systématique qui assignerait à l'A.T. la place qui lui revient à l'intérieur d'une synthèse théologique chrétienne; une étude qui, tout en respectant et utilisant les données de la critique, saurait cependant les dépasser en faisant appel à la lumière de la foi. C'est cette lacune que M. Grelot vient combler. Qu'un exégète de profession ose entreprendre un travail proprement théologique mérite déjà d'être signalé. La tâche n'était pas facile; aussi l'auteur est-il très conscient des imperfections de son œuvre — il aurait pu sans doute organiser son matériel différemment, le ramasser dans une synthèse plus compacte et éviter ainsi un certain nombre de

répétitions. Comparés à l'apport positif du travail, cependant, les défauts qu'on peut y relever sont négligeables.

Dans une première partie (p. 1-88), Grelot tâche d'établir les principes qui gouverneront sa synthèse. Il en trouve trois déjà présents dans le Nouveau Testament et qui reviennent, sous une forme ou autre, à chacune des grandes étapes de la théologie chrétienne : a) *le principe d'accomplissement* marque l'unité et la continuité des deux Testaments, le Nouveau ne faisant que mener à bonne fin ce qui avait déjà été partiellement développé dans l'Ancien; b) *le principe de dépassement* souligne plutôt la rupture entre les deux économies, la caducité de tout ce qu'il y avait d'intrinsèquement imparfait dans l'ancien ordre, et son abolition dès que le nouvel ordre a été introduit; c) *le principe de préfiguration* exprime comment malgré cette rupture la continuité des deux Testaments subsiste : l'ancienne économie, même dans ses éléments transitoires, est une ébauche, une préfiguration de la nouvelle. « C'est sur eux que s'est appuyée toute la tradition de l'Église pour construire peu à peu sa théologie de l'Ancien Testament et pour élaborer une méthode d'interprétation adaptée aux textes sacrés qui en proviennent » (p. 27).

La deuxième partie est la plus longue (p. 89-403) et constitue l'essence du traité. Grelot explique d'abord (ch. 2) ce qui distingue la religion judéo-chrétienne de toute autre religion : c'est qu'elle reconnaît en Dieu le dessein de sauver le genre humain en trois grandes étapes historiques : a) étape primitive, d'Adam à Abraham (stage des religions naturelles); b) étape préparatoire : formation d'un peuple élite dont Dieu pourra éventuellement se servir pour atteindre le reste des hommes (régime juif); c) étape définitive : salut universel dans le Christ et son Église. Fixant alors son attention sur les deux dernières étapes l'auteur indique (ch. 3) comment le mystère du Christ, étant le but vers lequel tend tout le dessein salvifique de Dieu, se trouve déjà présent effectivement dans l'économie ancienne (car personne ne peut être sauvé si ce n'est dans le Christ). C'est seulement ensuite que Grelot relève d'une façon plus systématique et détaillée comment le N.T. est présent dans l'A.T. considéré comme Loi (ch. 4), comme histoire (ch. 5), comme promesse (ch. 6). Il fait ressortir le rôle *pédagogique* de la Loi et de l'histoire israélites, la portée *figurative* des institutions, événements et personnages juifs, le caractère *eschatologique* de la foi juive soutenue par l'attente du Jour de Yahweh, d'un jugement et d'un salut définitifs. Grelot reconnaît la valeur que tous ces éléments devaient avoir en soi pour le juif d'alors; mais en plus, se plaçant du point de vue du plan divin et à la lumière de l'événement du Christ, il découvre comment ces mêmes éléments visaient essentiellement une réalité à venir, le mystère du Christ et de son Église, dernière étape de l'histoire du salut.

Enfin, dans une troisième partie, l'auteur applique cette synthèse à l'herméneutique et en particulier au sens plénier. On n'a peut-être pas assez remarqué que ce sens, si on l'admet, repose essentiellement sur une base théologique. La portée plus riche et plus profonde qui se dégage d'un texte de l'A.T. lorsqu'on le soumet à la lumière du Nouveau échappe aux méthodes de la pure critique et ne se justifie que par la foi en l'unité des deux Testaments et en le rôle préparatoire et préfiguratif de l'Ancien par rapport au Nouveau, tel que voulu par Dieu, auteur principal des Écritures.

Par ce volume M. Grelot a rendu un grand service à la théologie et aux études bibliques et, quoique le dernier mot sur la question n'ait pas encore été dit, Grelot a réussi à y projeter une lumière qu'on appréciera.

Robert BÉLANGER, o.m.i.

F.M. GENUYT, o.p. — *Le Mystère de Dieu*. [Tournai], Desclée, [1963]. 22,5 cm., xvi-149 p. (Collection « Le Mystère chrétien ».)

L'objet de ce volume est le traité *De Deo Uno*. Après une introduction sur la connaissance de Dieu en théologie et en philosophie, l'auteur divise son ouvrage en deux parties : Celui qui est, et Celui qui agit.

Celui qui est : c'est Dieu, dont on démontre l'existence, dont on expose les attributs : simplicité, unité, immutabilité et éternité, et dont on explique la manifestation aux hommes par les « Noms divins ».

Celui qui agit : c'est Dieu, qui connaît, qui veut, qui aime, qui est provident et qui prédestine.

La matière du traité est divisée en douze thèses développées selon la méthode que voici : l'enseignement de la foi (l'Écriture sainte, l'enseignement des Pères, la doctrine de l'Église) et l'intelligence de la foi (l'explication des éléments de la preuve).

L'ouvrage est moderne, sobre, clair. Les sources sont bien choisies et bien exposées; l'ordonnance et le style sont simples et lucides; la technique est solide; les références, rares et brèves, sont vraiment utiles. La bibliographie est intelligente et précise. Chaque question est traitée en profondeur et selon les perspectives actuelles de la théologie.

Le père Genuyt a réussi une œuvre qui sera utile non seulement aux étudiants en théologie, mais à tous les prêtres qui veulent renouveler leur science ancienne, aux professeurs de religion, aux laïcs cultivés qui désirent approfondir la connaissance de leur foi.

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

ROBERT GUELLUY. — *La création*. Tournai, Desclée, 1963. 22,5 cm., xxi-164 p. (Coll. « Le mystère chrétien : Théologie dogmatique ».)

A la collection « Le mystère chrétien », qui est en voie de devenir un cours complet de théologie, M. l'abbé Guelluy, professeur au Grand Séminaire de Tournai, apporte le traité de la création, que saint Thomas avait développé tout au long de 75 questions, avec plus de 340 articles, dans la *Somme*. Aujourd'hui, on n'a plus de goût pour l'ampleur et la profondeur de la méthode scolastique traditionnelle. On préfère l'abrégé et l'accélééré, en un mot le « Digest ». « Nous avons laissé tomber les questions philosophiques sans portée religieuse », nous dit l'auteur. Malgré la brièveté de ce livre et les exposés « très sommaires », l'essentiel y est cependant. Dans une première partie, après l'exposé historique basé sur l'Écriture ainsi que sur la liturgie et la patristique, vient l'exposé systématique, c'est-à-dire la réflexion théologique, particulièrement sur la relation de causalité entre Dieu et la créature. La seconde partie traite de l'homme, sa nature et sa situation concrète, et des anges bons et mauvais.

En appendice, où il est question de *Révélation, théologie et sciences profanes*, l'auteur distingue ces moyens de connaître, dénonce tout concordisme, rappelle les données valables de l'anthropologie et résume la synthèse de Teilhard de Chardin. Il a soin de souligner que cette synthèse « appellera des retouches, tant dans sa partie scientifique que dans ses vues religieuses », que la doctrine révélée du péché et de la Rédemption n'y trouve aucune place, que l'idée d'un développement continu devrait aussi « laisser place aux ruptures de continuité impliquées par l'apparition de l'être spirituel, son élévation à l'ordre surnaturel, l'Incarnation et

la Résurrection » et que le Christ, dans cette synthèse, « est assez différent du Christ Rédempteur et Juge dont parlent les Écritures ». A la différence de tant de personnes, qui se font les propagateurs enthousiastes du teilhardisme, qui s'évertuent à nous rassurer sur les bonnes intentions de son auteur, comme si cela était tout ce qui compte, et qui participent à la conspiration du silence autour des avertissements sévères que l'Église a cru bon donner au sujet de cette idéologie équivoque, l'abbé Guelluy ne craint pas de rappeler que ces écrits, que les supérieurs religieux de Teilhard de Chardin lui avaient formellement défendu de publier, « présentent manifestement des ambiguïtés et même des erreurs graves en matière philosophique et théologique, au point de léser la doctrine catholique », selon les mots mêmes de la mise en garde du Magistère. Le peu de cas que des catholiques, et même des prêtres, font de ce *Monitum* n'est pas sans causer du scandale à ceux qui croient encore que, en matière de foi, il n'est pas prudent de fermer les yeux sur les directives de l'Église. Évidemment, dans un climat qui se distingue par sa fringale pour la nouveauté, le risque et l'aventure et par son esprit d'indépendance et d'insubordination, il n'est pas du tout surprenant qu'on s'insurge contre tout soupçon de censure et qu'on en veuille à mort au Saint-Office, dont la fonction est de protéger la foi et dont le pape lui-même est le préfet.

Comme tous les volumes précédents de cette excellente série, cet ouvrage est de bonne facture et de valeur incontestable, par la sûreté de la doctrine, par l'exposé des courants d'idée contemporains et par la cristallisation de la pensée catholique sur ce point, au moyen d'une vingtaine de thèses qui toutes sont des dogmes de foi. Les indications bibliographiques d'ouvrages récents en français ou en latin sont abondantes et bien utiles. Signalons aussi, outre la table des matières, les index des références bibliques, des documents du Magistère, des noms propres, des ouvrages collectifs, ainsi qu'un index analytique. En somme, ce volume, qui constitue un chapitre important de la théologie dogmatique et qui ne dissocie pas dogme et spiritualité, théologie et vie chrétienne, est très satisfaisant. Il serait difficile de trouver mieux, sous un format si restreint.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

C. CHOPIN, p.s.s. — *Le Verbe incarné et rédempteur*. Tournai, Desclée, 1963. 22,5 cm., xiv-196 p. (Coll. « Le mystère chrétien : Théologie dogmatique ».)

Après avoir décrit la révélation du mystère du Christ, dans la Tradition et l'Écriture, et défini la finalité de l'Incarnation et la place du Christ dans l'œuvre de Dieu, l'auteur étudie les expressions de la foi au Christ dans la vie de l'Église, particulièrement durant les grandes controverses christologiques des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, et résume toute la théologie de l'union hypostatique et des perfections de la nature humaine du Verbe incarné, à savoir sa sainteté, sa science, sa liberté, sa puissance et sa passibilité. Puis, il fait l'histoire de la doctrine de la Rédemption, pour en venir à la théologie de la Rédemption, où il est question de la Médiation du Divin Sauveur, de son ministère sacerdotal et de sa royauté. Ce traité, très concis mais non moins complet, construit autour d'une trentaine de thèses qui servent de points de repère, est d'une solidité et d'une richesse remarquables, autant comme théologie positive que spéculative. De plus, l'auteur fait ressortir le côté affectif de la doctrine et a de bien belles pages sur l'imitation du Christ et sur le culte du Sacré-Cœur.

Enrichi d'un index alphabétique et de bibliographies suffisantes, ce volume sur l'Incarnation rédemptrice, qui est le centre de l'économie du salut en laquelle nous

sommes engagés, est admirable à tous points de vue et mérite que non seulement les professionnels de la théologie en prennent connaissance, mais aussi les laïques qui veulent être mieux renseignés sur le contenu de leur foi et plus intimement unis à Celui qui est la voie, la vérité et la vie.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

*Recherches augustiniennes. Vol. II. Hommage au R.P. Fulbert Cayré.* Paris, Études augustiniennes, 1962. 25 cm., 504 p. (Supplément à la « Revue des Études augustiniennes ».)

Ce volume d'hommage est d'une très grande richesse. Il contient dix-neuf études portant pour la plupart sur la doctrine augustinienne de la connaissance : illumination, mystique, sagesse, ou des thèmes apparentés. On ne pouvait mieux honorer le R.P. Cayré, dont ce fut là le sujet de prédilection. La plupart de ces études sont de chercheurs de langue française auxquels se sont joints quelques autres d'expression allemande ou anglaise. L'ensemble est d'un niveau exceptionnellement élevé et force nous est de renoncer à en détailler le contenu. Nous aurions même scrupule à souligner en particulier l'une ou l'autre de ces études, car toutes mériteraient de l'être.

Si nous nous abstenons de rendre compte de façon plus adéquate du volume, nous voudrions par contre nous associer à l'hommage rendu au R.P. Cayré à l'occasion de son jubilé sacerdotal. Nous permettra-t-on de mentionner à quel titre ? C'est au R.P. Cayré que nous devons nous-même notre première initiation à l'étude de saint Augustin, grâce à un cours sur la philosophie augustinienne professé à l'Université d'Ottawa, au cours du second semestre de l'année académique 1948-1949. Le R.P. G. Folliet, directeur de l'Institut d'Études augustiniennes, a relevé dans une brève introduction les mérites du jubilaire, dont on nous donne aussi le *curriculum vitae* et la bibliographie. Son œuvre, écrit-on, est caractérisée « par le souci de mettre en lumière chez les Pères, dans leur vie comme dans leurs écrits, les richesses spirituelles, les valeurs absolues qui peuvent et doivent animer et élever encore les âmes de notre temps : Maîtres à penser, les Pères sont aussi les guides les plus qualifiés dans la vie spirituelle » (p. 4). Voilà un objectif dont tous les chercheurs auraient avantage à s'inspirer, même lorsque leurs travaux paraissent arides et trop complètement désintéressés. Nous applaudissons de tout cœur au geste de gratitude qu'ont posé les membres de l'Institut d'Études augustiniennes de Paris, et nous nous réjouissons de leur voir offrir un recueil qui soit digne de celui dont ils sont les héritiers et dont ils continuent l'œuvre avec tant de compétence et de dévouement.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

\* \* \*

ÉMILIE LAMIRANDE, o.m.i. — *L'Église céleste selon saint Augustin.* Paris, Études augustiniennes, 1963. 226 p.

Parler de l'Église céleste c'est, à première vue, se situer très loin des préoccupations actuelles, c'est prouver apparemment, une fois de plus, le divorce qui existe entre la théologie et la vie concrète de l'Église. Et pourtant, il n'en est rien. Déjà, la citation que l'auteur met en exergue dans son introduction nous en avertit : « Vous n'avez pas oublié, je suppose, que nous avons enseigné et même rappelé que toute personne ayant reçu dans l'Église quelque formation doit savoir de

quelle cité nous sommes citoyens » (*Enar. in ps.* 136, 1 : p. 5). Nous apprendre de quelle cité nous sommes citoyens, c'est-à-dire connaître toute la grandeur de l'Église et ne pas la réduire à l'actuelle société de quelque 500 millions de fidèles, tel est finalement l'intérêt du livre du père Lamirande. A ce titre, il intéressera beaucoup de chrétiens cultivés, même non spécialistes. Son ouvrage, thèse de doctorat en théologie défendue à Innsbrück, est de ces livres dont K. Rahner dit à juste titre qu'ils ne sont pas une pure nomenclature du passé (p. 6).

Utile à tout chrétien cultivé, si l'on excepte quelques pages techniques, ce livre s'avère très précieux à tout ecclésiologue. On sait l'importance d'Augustin en ecclésiologie. Si avant lui, Origène a parlé de l'Église-cité de Dieu (*Hom. in Librum Jesu Nave*, 8, 7 : p. 68), si Hilaire a identifié en certains endroits l'Église céleste et celle d'ici-bas (*Hom. in ps.* 59, 13 : p. 68), il n'en est pas moins vrai « qu'à côté de ses devanciers et de ses grands contemporains [...] éclatent [...] l'originalité et la vigueur du docteur d'Hippone » (p. 77). Et de fait, que d'aspects ecclésiologiques de première importance il développe !

Non seulement l'Église ne se réduit pas à la société visible fondée par Jésus-Christ, il y a deux mille ans, mais elle n'a même pas commencé avec le premier juste (Abel) comme certains voudraient le croire. Elle a débuté avec la création des anges (ch. 4). Une telle présentation donne à l'Église un relief inaccoutumé mais aussi il en souligne la nature transcendante : « Nous remarquons que si Abel est considéré comme le premier citoyen de la cité pèlerine, il n'en est pas le fondateur. Ce n'est pas uniquement parce que celle-ci se rattache à la partie angélique et ne forme avec elle qu'une seule cité... C'est que seul Dieu est au sens fort le fondateur de la cité céleste, laquelle procède de son acte créateur et de sa gratuite libéralité, alors que la cité du diable suppose un acte de la créature rebelle » (p. 130). Autre aspect intéressant de cet ouvrage : il souligne, avec Augustin, l'importance de la résurrection corporelle et plus largement de l'eschatologie dans la texture même de l'Église. L'Église céleste en son achèvement n'est pas, en effet, la communauté des anges et des âmes, c'est-à-dire des esprits, comme trop souvent on le croit aujourd'hui. Elle est celle des anges et des hommes, c'est-à-dire des anges et des ressuscités (p. 251 et suiv.). D'où le peu d'attention — relative il est vrai — accordé par Augustin aux âmes séparées, voire les incertitudes de sa pensée (p. 197 et suiv.). Il ne s'agit pas, évidemment, de retourner en arrière et de tenir pour nuls et non venus des siècles de piété et de réflexion chrétiens. Mais n'y a-t-il pas eu souvent, en ces derniers siècles, un renversement de perspective, au point que l'eschatologie et la résurrection de la chair ont été tenues pour secondaires, au moins dans l'enseignement courant de l'Église ? A une époque où le corps veut reprendre sa place, où l'homme veut s'affirmer dans sa totalité, ce point méritait d'être souligné.

Capital pour l'ecclésiologue, l'ouvrage du père Lamirande intéressera aussi l'augustinisant. Il y verra, avec les précisions que nous donnerons par la suite, comment Augustin a utilisé les affirmations de ses prédécesseurs, mais aussi comme il les a introduites dans une synthèse beaucoup plus ample. Il comprendra mieux le sens idéal, mais aussi et surtout, existentiel des deux Cités. Sur ce point, les précisions du père Lamirande nous semblent justes (p. 98-99). Il saisira mieux enfin, comment la synthèse augustinienne de l'Église céleste s'est peu à peu formulée, en vertu sans doute de son propre dynamisme, mais aussi sous la pression des circonstances, du *Contra Faustum* au *De Civitate Dei*.

Faut-il parler d'un livre parfait et ne formuler aucune réserve ? La première serait le titre choisi. Sans doute, l'auteur expose les motifs de son choix et, sur le

plans strictement augustinien, il nous convainc. Mais « Église céleste », pour nombre de catholiques, voire pour de nombreux théologiens, n'a plus aujourd'hui l'ampleur que l'auteur lui découvre. Un sous-titre aurait été bienvenu. La deuxième remarque, plus importante, concerne le deuxième chapitre. On eût aimé que l'auteur indique mieux quelles avaient été les sources d'Augustin, et surtout, comment il les avait utilisées. On aurait voulu que ce chapitre soit un chapitre de sources, alors qu'il est trop une anthologie de la doctrine pré-augustinienne. Ce ne sont toutefois que des défauts mineurs, comparés au reste. L'ouvrage est excellent et on ne saurait trop le recommander.

A. LUNEAU, o.m.i.

\* \* \*

*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, [publié] sous la direction d'André RAYEZ, s.j., et Charles BAUMGARTNER, s.j. Fascicules XXX-XXXII, *États de vie-Ezquerria*. — Fascicules XXXIII-XXXIV, *Faber-Foi*. Paris, Beauchesne, 1961, 1962. 30 cm., 824 et 608 col.

1. L'article important consacré aux états de vie, commencé dans le fascicule XXIX, se termine ici par des considérations sur les conséquences spirituelles dans un contexte communautaire (R. Carpentier). On retiendra les notices sur les États-Unis (E. Jarry et G. Weigel) et l'Éthiopie (B. Velat). Comme d'habitude, plusieurs notices biographiques (27 entrées *Étienne*), dont l'importance varie. Parmi elles, nous signalerons de façon toute particulière : *Evagre le Pontique*, de A. et C. Guillaumont. Au plan doctrinal, la contribution de R.-A. Gauthier, *Eudémonisme*, attirera l'attention, de même que celle de A. Ampe, *Exemplarisme*. Du côté des pratiques et de la psychologie de la spiritualité, nous ne pouvons qu'indiquer les études souvent très développées, portant sur l'*Examen de conscience*; *Examen particulier*; *Exercices spirituels* (l'œuvre de saint Ignace sera étudiée dans la notice du saint); *Expérience spirituelle*; et surtout *Extase*, à laquelle ont collaboré quatorze auteurs, et qui occupe une large place (col. 2045-2189). On notera la place faite, dans cet article, aux religions non chrétiennes. Des articles portent sur la Bible : *Évangile*, de D. Mollat; *Exode*, de R. Le Déaut et J. Lécuyer; auxquels on joindra *Ève* (M. Planque), où sont examinés différents aspects de cette figure symbolique : de la séduction exercée sur l'homme; de la médiation de Marie et de l'Église dans l'œuvre du salut. Enfin, signalons l'article *Eucharistie* (col. 1533-1648), dû à plusieurs auteurs : mystère eucharistique, traité par A. Hamman; mystique eucharistique, par E. Longpré; dévotion eucharistique, par E. Bertaud, G. Vassali, E. G. Núñez, R. Fortin.

2. Avec le fascicule XXXIII commence le cinquième tome du *Dictionnaire*. Les notices biographiques l'emportent sur les autres en nombre. On aimera celle de *Faber* (F. W.), écrite par l'abbé Cognet. Celui-ci, tout en reconnaissant les limites de Faber et les faiblesses de son œuvre spirituelle, peint un portrait attachant. Il reste équitable, même à propos des oppositions survenues entre Newman et Faber. Le même auteur s'attaque à un sujet encore plus ardu avec *Fénelon*. Ici encore il a eu le mérite de ne pas voir son sujet dans la seule perspective du quiétisme. Ne pouvant tout relever, signalons seulement la notice *Faulhaber* (F. Hillig) et *C. Contarini* (C. Castiglioni). Un précieux instrument de travail sur les *Florilèges spirituels* nous est fourni par H.-M. Rochais, P. Delhaye et M. Richard. Dans l'état des recherches actuelles, on ne saurait prétendre à un inventaire exhaustif. Ce que les auteurs nous présentent peut déjà servir à retrouver des chaînons dans la transmission de textes ou de thèmes. Pour la

doctrine spirituelle, on s'arrêtera volontiers aux articles *Familiarité avec Dieu* (G. Marié et G. Lefebvre); *Ferveur* (R. Brunet et M.-D. Philippe); *Fidélité* (P. Adnès). Des problèmes de pratique sont abordés parmi lesquels celui des affections de *Famille* (C.-A. Bernard); de la méditation des *Fins dernières* (P. Tihon). Dans l'effort actuel pour retrouver le sens de la célébration et la valeur des symboles naturels viennent s'inscrire les études de J. Hild sur les *Fêtes*, et celle de J. Gaillard sur le *Feu*. Enfin A. de Bovis consacre à la *Foi* un article dont toutes les parties ne sont pas égales, mais qui mérite de retenir l'attention. Il est à souhaiter que ceux parmi les théologiens qui ne pensent qu'à l'*analysis fidei*, en fassent leur profit.

R. BELLEMARE, o.m.i.

\* \* \*

JAMES J. MEGIVERN, C.M. — *Concomitance and Communion. A Study in Eucharistic Doctrine and Practice*. Fribourg, Université — New York, Herder Book Center, 1963. 24 cm., xxiv-262 p. (*Studia Friburgensia*, nouv. série, n. 33.)

C'est l'histoire de la doctrine eucharistique de la présence «vi concomitantiae» que l'auteur veut présenter dans cet ouvrage. Mais en même temps, il explore aussi une importante question connexe : quelles ont été, historiquement, les relations entre cette doctrine et la pratique de la communion sous la seule espèce du pain ?

C'est pourquoi l'auteur commence par exposer assez brièvement (p. 5-50) l'histoire de cette pratique. C'est, comme il le signale lui-même, la partie la moins originale de son travail, ce qui ne l'empêche pas d'être très sérieuse et fort intéressante. Vient ensuite la partie principale : l'histoire de la doctrine elle-même de la concomitance, jamais formulée *ex professo* par les Pères (dont l'attention se portait plus sur l'action sacramentelle que sur le contenu des espèces), préparée par Paschase Radbert dans l'orientation qu'il commence de donner à la théologie eucharistique, provoquée par les attaques de Bérenger, puis peu à peu élaborée tout au long des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Cette histoire, l'auteur la reconstitue par une enquête fouillée, appuyée sur une solide documentation scientifique, conduite avec un remarquable souci d'objectivité et de précision, en même temps qu'avec une judicieuse interprétation critique des textes analysés. Incontestablement, cette doctrine nous livre beaucoup mieux son plein sens et sa remarquable profondeur quand nous pouvons la suivre ainsi à travers les lents cheminements de sa genèse et de son élaboration.

La dernière partie de l'ouvrage résume en quelques pages (p. 237-257) les très intéressantes conclusions historiques et doctrinales de cette enquête. Relevons particulièrement celles qui touchent aux relations entre la doctrine de la concomitance et la pratique de la communion sous la seule espèce du pain. D'après notre auteur, et ses affirmations semblent solidement établies, ce n'est pas (contrairement à l'opinion de Dom Gregory Dix) la pratique qui a fait naître, pour se justifier, la doctrine, celle-ci ayant été suscitée surtout par les exigences de la controverse anti-bérengarienne. D'autre part, ce n'est pas non plus la doctrine qui a fait apparaître ou qui a encouragé la pratique, celle-ci ayant des antécédents bien antérieurs à la doctrine, et ayant été introduite pour des raisons de commodité pratique. Toutefois la pratique, une fois introduite et surtout une fois imposée, n'a pas manqué de trouver une certaine justification dans la doctrine qui s'était élaborée par ailleurs. Pourtant, ce qui est plus important, la doctrine elle-même (surtout telle que comprise, dans toute sa précision et tout son équilibre, par les grands maîtres du XIII<sup>e</sup> siècle, après les longs et pénibles tâtonnements de leurs

devanciers), bien qu'elle permette de justifier qu'on puisse, pour des raisons extrinsèques, donner la communion sous la seule espèce du pain, n'en conduit pas moins à affirmer constamment que la communion sous les deux espèces est la manière idéale, en soi préférable, d'administrer ce sacrement. L'auteur insiste fortement sur cette affirmation, et ce n'est pas le moindre mérite de cet excellent ouvrage que de la mettre si nettement en lumière.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

\* \* \*

✓  
*L'Église devant les masses rurales. Rapports et compte rendu de la XXXII<sup>e</sup> Semaine de Missiologie. Louvain, 1962.* Desclée de Brouwer, [s.l., s.d.], 23 cm., 308 p. (Museum Lessianum — Section missiologique — n° 43.)

Les premiers travaux recueillis dans ce volume traitent sommairement du milieu rural en général, du problème de la faim dans le monde et de l'apostolat ecclésial dans les secteurs ruraux. La plus grande partie des conférences porte ensuite sur des situations locales, en France et en Belgique, en Afrique, en Asie et en Océanie.

Le lecteur apprend que l'humanité compte encore 15% d'affamés et 30% de mal nourris; aussi, que « ... les paysans restent jusqu'aujourd'hui le groupe nettement majoritaire de l'humanité en dehors du monde occidental; et leur vie rurale et agricole demeure très souvent commandée par la coutume, la croyance... ou la superstition » (p. 299).

L'intérêt de ces rapports est, pour nous, d'ordre surtout « humanitaire » et « missionnaire », car ils ne s'appliquent guère à nos milieux industrialisés.

Une bibliographie judicieusement classifiée termine l'ouvrage.

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

✓  
 DONALD ATTWATER. — *Bouche d'Or voix de l'Église. Saint Jean Chrysostome.* Traduction française de J.-J. MIRAMONT. Tours, Mame, 1961. 20 cm., 281 p.

Cette biographie de saint Jean Chrysostome est d'une grande actualité pour tous ceux qui s'intéressent à la spiritualité de l'Église de l'Orient, sa tradition, son histoire, ses saints. Cet ouvrage est d'autant plus intéressant, que l'auteur est un spécialiste de l'Orient chrétien et nous fait revivre le milieu dans lequel vécut saint Jean Chrysostome à Antioche et à Byzance. On admirera la vigueur, la sobriété, la conviction de ces pages, qui feront mieux connaître et aimer ce grand saint.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

✓  
 ROBERT GUELLUY. — *A l'écoute de Dieu.* Tournai, Casterman, 1961. 21 cm., 224 p.

Ce nouveau livre du chanoine Guelluy, maître en théologie de l'Université de Louvain, est constitué par une somme d'articles parus dans plusieurs revues, surtout dans la *Revue diocésaine de Tournai*. L'essentiel de cet ouvrage est concentré dans les trois premières parties, dont la première porte comme titre : *la vie chrétienne, passage de la solitude à la communion* (p. 30-60). La deuxième partie a comme objet : *le Christ, manifestation du cœur du Père* (p. 61-94), tandis que la troisième traite de *la condition filiale du Christ continuée dans le chrétien* (p. 96-167). « Ces pages sont écrites par quelqu'un qui, très près des hommes de son temps, a le

constant souci de leur faire connaître le message chrétien à la fois dans sa pureté originelle et dans sa brûlante actualité » (S.Exc. M<sup>sr</sup> Himmer, évêque de Tournai, dans sa préface).

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

✓  
JOSEPH J. O'BRIEN. — *Reparation for Sin. A Study of the Doctrine of Francis Suarez*. Saint Mary of the Lake Seminary, Mundelein, 1960. 23 cm., 202 p.

Étude claire et méthodique de la théologie de la Réparation chez Fr. Suarez. Livre fort bien documenté, judicieusement construit et plein d'intérêt pour la théologie de la Rédemption.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

✓  
LAURENTIUS BOISVERT, o.f.m. — *Doctrina de membris Ecclesiae juxta documenta Magisterii recentiora*, a concilio Vaticano primo ad encyclicam « *Mystici Corporis* ». Montréal, Éditions Franciscaines, 1961. 23 cm., 181 p.

Cette thèse de théologie, présentée à l'*Antonianum* de Rome, rendra de grands services comme *recueil de textes* concernant la doctrine du Corps Mystique. La bibliographie nous semble assez incomplète. Par exemple, l'auteur ne cite pas les ouvrages bien connus du père Mersch, ni les études fort remarquables du père J. Lebreton et du père Hoffmann.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

✓  
METHODEN VAN WIJSBEGEERTE. — *Vyf en twintigste jaarverolag van de vereniging voor Thomistische Wysbegeerte*. Antwerpen-Utrecht, 1961. 24,5 cm., 64 p.

Deux études surtout nous semblent d'une importance capitale pour bien saisir les caractéristiques de la méthode philosophique. La première, qui traite de la *méthode de la phénoménologie existentielle*, et la troisième, qui concerne la *méthode en métaphysique*. Ces études nous livrent des réflexions originales et profondes et méritent d'être traduites en français.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

✓  
FRITZ-JOACHIM VON RINTELEN. — *La finitud en el pensamiento actual y la infinitud agustiniana*. Madrid, Libreria Editorial Augustinus, 1959. 20 cm., 255 p. 90 Pesetas.

Un recueil d'essais philosophiques du grand penseur allemand Fr. J. von Rintelen. Dans une première partie l'auteur cherche à définir les caractéristiques essentielles de la philosophie actuelle, qu'il nomme à juste titre : la philosophie de la finitude. Dans une deuxième partie l'auteur nous livre sa pensée personnelle et nous montre des sentiers nouveaux pour atteindre les valeurs transcendantes. Enfin, dans une troisième partie, l'auteur nous démontre comment cette philosophie nouvelle a ses fondements dans l'histoire de la culture européenne. — Rigueur de la pensée, force et clarté de l'exposé : en somme, un ouvrage substantiel et suggestif.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

TOFFANIN, SCIACCA, JOLIVET, etc. — *Humanismo y mundo moderno*. Traducción y prólogo de Jose OROZ. Madrid, Libreria Editorial Augustinus, 1960. 20 cm., 319 p.

Un ensemble d'études de plusieurs philosophes contemporains, groupées autour d'un thème central : l'humanisme et le monde moderne. On y trouve des synthèses très intéressantes, par exemple l'article de R. Jolivet sur l'humanisme de l'espérance chez Gabriel Marcel et l'étude de M. Sciacca concernant la philosophie de M. Blondel et l'humanisme chrétien. Signalons aussi deux articles remarquables du père Fabro : « El Humanismo y la filosofia moderna » et « El hombre del Existencialismo ». Chaque article est précédé d'une courte notice sur l'auteur et la liste de ses œuvres. La couverture de ce livre heurte un peu nos goûts. Mais *de gustibus...*

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

FESTSCHRIFT FÜR ALBERT AUER, o.s.b. — *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*. Bd. v/vi 1961/62. München-Salzburg, A. Pustet, 1961. 24 cm., 488 p.

Il nous est impossible d'énumérer et d'analyser dans un simple compte rendu toutes les études de ce *Festschrift*. Qu'il nous soit permis d'en indiquer surtout celles qui intéressent plus directement la philosophie aristotélicienne et scolastique. Deux études concernent la métaphysique d'Aristote. La première (par A. Wilmsen) traite de l'objet de cette métaphysique, tandis que la deuxième (par St. Rehr) nous donne une analyse fouillée de la notion d'*usia* chez Aristote. Particulièrement intéressant est l'article de Fr. Körner, qui nous présente une synthèse nouvelle de la pensée de saint Augustin : *Homo Viator. Ein neuer Beitrag zur Entwicklyngsgeschichte Augustino*. Ensuite, les médiévistes liront avec profit l'étude magistrale du père U. Riedinger, o.s.b. : *Petros der Walker von Antiocheia als Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften*, ainsi que l'article fondamental du père Warnach, o.s.b., sur saint Anselme : *Wort und Wirklichkeit bei Anselm von Canterbury*. Quant à l'épistémologie, il nous faut signaler l'étude profonde et bien menée de W. Hoeres sur l'*illuminatio phantasmatis* dans l'histoire de la philosophie scolastique. Pour bien marquer la richesse de ce *Festschrift*, citons encore deux articles plus systématiques sur des problèmes métaphysiques : *Das Problem einer « Metaphysik in der Wiederholung »* (F. Ulrich) et *Über Vielheit, Endlichkeit und Tusammen-gesetztheit* (J. Bauer). D'ailleurs, aussi les psychologues et les moralistes trouveront dans cette série d'études des articles de valeur, par exemple *Eigenart und Funktion des Denkens in tiefenpsychologischer Sicht* (Fr. Haider) et *Tur Ontologie des Gemeinwohls* (J. Messner). — Ces études savantes constituent un hommage digne du savant qu'ils honorent. Deux précieuses tables des noms et des matières parachèvent ce volume et rendront grand service.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

AVERROËS. — *Destructio Destructionum Philosophiæ Algazelis*, in the Latin Version of CALO CALONYMOS. Edited with an Introduction by Beatrice H. Zedler. Milwaukee, The Marquette University Press, 1961. 25,5 cm., 496 p. \$8.50.

Belle édition, d'une présentation parfaite, de la *Destruction des Destructions d'Al Gazâli* d'Averroès. L'auteur réédite sans plus la traduction de Calo Calonymos, parue dans les différentes éditions *apud Juntas* des œuvres d'Aristote, accompagnées des commentaires d'Averroès. C. Calonymos, un juif de Naples, exerçait la médecine

à Venise et nous a laissé aussi une traduction de la *Theorica planetarum* d'Al Bitrogi. Il composa, en outre, un traité *Sur la création du monde* qu'il acheva le 22 avril 1523. Bien que l'auteur nous donne un glossaire des noms propres, cités dans le texte latin, il faudra toujours recourir à l'excellent commentaire de S. Van den Bergh, qui fait suite à sa traduction anglaise du *Tahafut Al-Tahafut* d'Averroès. Dans son *introduction* (p. 1-62), ordinairement bien documentée, l'auteur nous décrit les points saillants de l'histoire de l'averroïsme. Cependant, sa bibliographie présente quelques lacunes; il y manque par exemple les ouvrages bien connus de M. Gorce, de Bruno Nardi, de Troilo E., ainsi que l'excellente étude du père Valsanzibio sur la *Vie et la doctrine de Gætano di Thiene* (2<sup>e</sup> éd., Padoue, 1949).

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

MARY ELIZABETH MASON, O.S.B. — "*Active Life*" and "*Contemplative Life*". *A Study of the Concepts from Plato to the Present*. Milwaukee, The Marquette University Press, 1961. 23 cm., XIV-137 p. \$2.50.

Une étude sur les notions de vie active et de vie contemplative de Platon jusqu'à nos jours. Sujet beaucoup trop vaste pour une thèse de 125 pages. Bibliographie plutôt pauvre. D'autre part, cette thèse de doctorat témoigne d'une belle ténacité au travail, d'un jugement sûr et d'un style agréable.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

J. DE TONQUEDEC. — *La critique de la connaissance* (Principes de la philosophie thomiste, I). Paris, P. Lethielleux, 1961. 22,5 cm., xxx-568 p. 20 NF.

Réédition, sans aucune modification, de l'ouvrage bien connu et universellement apprécié du père de Tonquedec. Ce livre gardera toujours sa valeur pour l'étude de l'épistémologie thomiste.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

M. BLONDEL. — *Lettres philosophiques*. Paris, Aubier, 1961. 18,5 cm., 313 p.

Ce recueil de lettres apporte maint éclaircissement à l'œuvre publiée de M. Blondel et est absolument indispensable pour bien comprendre sa pensée. On y trouvera par exemple des renseignements précieux sur la genèse de *l'Action* et comment M. Blondel défendait la légitimité de son étude philosophique du problème religieux.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

R. VERNEAUX. — *Problèmes et Mystères du Mal*. Paris, P. Téqui, [s.d.]. 21 cm., 203 p. 8 NF.

Deuxième édition du livre remarquable de R. Verneaux, où la question du mal est envisagée du point de vue métaphysique, théologique et moral. — Un livre comme celui-ci est plus que jamais nécessaire et rendra service à ceux qui s'occupent de cette question difficile.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

✓  
ANGEL J. CAPPELLETTI. — *Epistolae Pseudo-Heracliteae*. Introducción, Traducción y Notas. Rosario (Rep. Argentina), Universidad Nacional del Litoral, Facultad de Filosofía y Letras, 1960. 22 cm., 63 p.

Texte grec avec traduction espagnole des lettres du Pseudo-Hérælite.

L'auteur note que ces lettres ne se trouvent pas dans les *Fragmente der Vorsokratiker* de H. Diels. Elles sont cependant d'une réelle valeur pour l'étude de la philosophie grecque.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

✓  
ROGER BARON. — *Études sur Hugues de Saint-Victor*. Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1963. 22 cm., 274 p.

Ce recueil d'articles sur Hugues de Saint-Victor constitue à vrai dire une introduction générale à l'activité littéraire de ce penseur original. Dans les cinq premiers chapitres l'auteur traite successivement du problème des origines de Hugues, de l'authenticité, de la chronologie et du style particulier de son œuvre. Une étude annexe du style d'un ouvrage rédigé par un disciple montre l'ampleur que peut prendre l'utilisation de certains procédés du maître. Dans le sixième chapitre l'auteur porte son attention sur le *Commentaire de Denys* par Hugues. Le chapitre VII nous présente quelques textes inédits de l'école hugonienne : le *Scala celi magistri Hugonis* et le *De virtutibus et vitiis*. L'ouvrage se termine par un index des manuscrits cités, un index des œuvres de Hugues et un index des mots.

Ce travail, construit avec beaucoup de méthode et de précision, se recommande par ses hautes qualités scientifiques. Il met à la disposition des chercheurs de nouveaux textes jusqu'ici inédits et apporte une contribution de grande valeur au problème des origines de Hugues de Saint-Victor.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

✓  
J. M. RAMIREZ, o.p. — *De ordine placita quædam thomistica*. Salmanticæ, Bibliotheca de teologos españolas, vol. 21, C4, 1963. 25 cm., 369 p.

Cet ouvrage a pour objet l'idée d'ordre dans la synthèse thomiste. Après avoir distingué les divers sens du mot *ordo*, l'auteur montre l'utilisation de l'idée d'ordre et ses principes (= les quatre causes) dans l'explication de l'être fini. Retenons ici les pages admirables qu'il consacre aux habitus naturels et surnaturels comme sources de notre vie spirituelle. Enfin, dans une dernière partie, l'auteur applique la notion d'ordre à la synthèse philosophique et cosmique, l'*ordo universi*. — L'auteur met très bien en lumière un aspect de la pensée du Docteur Angélique, dont l'importance est primordiale. Les textes du Maître lui sont familiers et il établit et défend la doctrine de saint Thomas en des pages vivantes et suggestives. Mais il ne connaît pas assez la littérature de son sujet. Citons ici deux bonnes études qui n'ont pas été mentionnées et qui ont un rapport direct avec son ouvrage : H. Krings, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Halle, 1941, et A. Silva-Tarouca, *Thomas Heute : Zehn Vorträge zum Aufbau einer existentiellen Ordnungs-Metaphysik nach Thomas von Aquin*, Vienne, 1947.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

DOMINIQUE FRÉMIN, o.p. — *Les Frères. Membres Laïcs des Instituts Religieux de Clercs*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1963. 18 cm., 149 p. (Collection « Qu'en Pense l'Église ? »)

Dans ces pages on trouvera les textes, tirés des documents émanés de Rome, qui concernent plus spécialement les membres des instituts religieux de clercs que l'on a coutume d'appeler *frères convers*. On y a adjoint des renseignements pratiques sur les instituts qui ont des frères. Les enseignements pontificaux ont été rassemblés dans le dessein de préciser la pensée de l'Église sur les valeurs fondamentales et vitales de la vocation des coadjuteurs et de rappeler le soin qu'elle a toujours pris de leur vie religieuse. Par motif d'utilité, le père Frémin les a présentés et ordonnés sous quelques chefs principaux : admission des sujets, noviciat et formation, vie religieuse et montée vers la perfection. Ce recueil, bienfaisant pour les frères, sera très utile aux prêtres chargés de la direction spirituelle des religieux non revêtus du sacerdoce qui désirent partager leur vie et s'associer de plus en plus activement à leur travail apostolique.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

Jean Guitton. Paris, Desclée de Brouwer, 1963. 23 cm., 366 p.

M. Guitton est ici l'objet d'un hommage collectif que la *Revue Montalembert* a voulu lui rendre, au nom de la Réunion des Anciens, qu'il présida il y a plus de quarante ans. Ce livre est une collection de courts chapitres, d'environ cinq pages chacun, fournis par une soixantaine d'auteurs et de personnalités de premier plan, tels que le général Weygand, André Maurois, François Mauriac, Étienne Borne, Louis Chaigne, S.E. M<sup>sr</sup> Cerejeia, le père Congar, le pasteur Bœgner, Jean Cocteau, André Latreille et des douzaines d'autres aussi connus. Ils font ressortir les différents aspects de l'œuvre si diverse et de l'esprit si œcuménique de ce catholique éminent, qui fait honneur à l'Église et qui est bien de son temps. Professeur de philosophie à la Sorbonne et membre de l'Académie française, il fut le seul observateur laïc catholique invité à la première session du Concile du Vatican II.

Il est regrettable que la *Revue Montalembert*, qui a édité ce livre, n'ait pas ajouté, à ces témoignages nombreux et touchants, quelques pages bibliographiques sur celui dont la pensée plus augustinienne que thomiste et plus nuancée que profonde mais toujours ajustée aux angoisses de notre temps, s'est exprimée dans une œuvre variée et abondante. Il est vrai que plusieurs de ses ouvrages sont mentionnés ici et là au cours de ce volume, mais nous aurions aimé avoir la liste complète de sa production littéraire, philosophique et théologique. C'eût été assez impressionnant, en même temps que très utile pour ceux qui veulent connaître par eux-mêmes cet homme exceptionnel, qui a mérité tant d'éloges.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

PAUL WEISS. — *Religion and Art*. Marquette University Press, 1963. 18.5 cm., vi-98 p.

This year, the Aquinas Lecture, given at Marquette University under the auspices of the Wisconsin Alpha Chapter of the Phi Sigma Tau, was delivered by Dr. Paul Weiss, professor of Philosophy at Yale University. The eminent professor

considers the claims and distinctive rights of religion and art, and their mutual relations, particularly art in the service of religion, which he calls sacramental works, and religion viewed from the perspective of art; and he goes on to describe religion qualified by art, and art religiously qualified. "Religion can be made subject to art, not only by being made subject-matter for it, but by being dealt with a material whose manipulation by an artist will help to grasp the impact of religion. It will then be correlative with consecrated art or art offered to God." Dealing with religious art, he makes the distinction between consecrated art, liturgical art, and religious ceremonial. "For both religion and art, religious art has value, with one seeing it as inferior to pure religion but superior to any other form or use of art, and the other seeing it as a sub-species of art."

The second half of this book discusses nine arts, namely architecture, sculpture, painting, musical composition, literature, poetry, musical performance, theatre and dance, and shows how each can become a form of religious art. With regard to consecrated art, he aptly says: "It begins as an act of faith, and terminates in the submission of oneself and one's work to God for final assessment. No one knows exactly how the offering will be qualified when it is subject to divine evaluation. There was nothing wrong, so far as we know, with what Cain offered as a sacrifice. The decision not to accept it was presumably based not on the matter of the objects consecrated but on the nature of the spirit in which they were offered. It may well be that works of art are acceptable to God only so far as they are offered in a full, good faith... If we wish to grasp the nature of God as mediated by Existence, we must practice a religious art. If we wish to grasp the nature of Existence as mediated by God, we must share in a religious ceremonial... The enterprises of ethics and knowledge should be intersected by religion and art." These few quotations are sufficient indication of the tone and depth of Dr. Weiss' considerations.

If we had to be critical, we might observe that all is not crystal-clear in this little book, which is not entirely free from ambiguity and hedging. In addition, we find it a bit intriguing that the word "existence" is always written with a capital E, as if it were some deity, whilst this courtesy is not granted to the words "religion" and "art".

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

JACQUES LECLERCQ. — *La Révolution de l'Homme au XX<sup>e</sup> siècle*. Tournai, Casterman, 1963. 21 cm., 212 p.

L'apostolique et prolifique auteur, qui a déjà à son acquis plus de trente ouvrages portant surtout sur la morale, la sociologie et l'hagiographie, décrit, dans le présent volume, les nombreux aspects de la révolution pacifique mais non moins radicale, dont nous sommes les témoins et les participants. Outre l'aspect technique et le développement scientifique, il considère aussi l'aspect social et moral de cette transformation, la transition de l'égalité juridique à l'égalité sociale, le nivellement par le haut, le développement général de l'instruction et l'égalité entre les peuples. Il montre, en outre, qu'il y a un glissement vers une société fondée sur le travail, dont il fait ressortir le caractère social ainsi que les droits et les devoirs. Puis, il analyse l'idée de civilisation, qui est un ensemble de valeurs que la collectivité met à la disposition de ses membres, et il souligne la responsabilité des chrétiens dans la création d'un climat spirituel qui ne soit pas nuisible au développement moral. A cause du caractère de plus en plus organisé de la vie sociale et de l'extension des services publics comme des exigences de l'État, il y a un resserre-

ment de la vie communautaire et, ici encore, c'est l'esprit chrétien qui sera l'antidote contre le collectivisme, le communisme et le matérialisme. Au sujet du droit de propriété, l'auteur rappelle la doctrine sociale de l'Église, qui veut que les hommes soient frères et sachent mater leurs égoïsmes. Il y a aussi un chapitre sur l'automation, qui amènera probablement une diminution de la durée de travail, mais non pas nécessairement de sa tension. Un des aspects du monde actuel, c'est la multiplication des vieillards; ce qui a nécessité une nouvelle discipline scientifique, la gérontologie, qui étudie les problèmes physiologiques, psychologiques, sociaux et économiques relatifs aux personnes âgées. Après avoir considéré le problème de la longévité croissante, l'auteur aborde aussi celui de la natalité, qu'il envisage au point de vue économique et surtout moral. Finalement, il traite du christianisme et de l'unification du monde, et il cite ces paroles de Pie XII : « On se rend compte que, dans le monde nouveau, les chrétiens peuvent et doivent être au premier rang des artisans de l'unification du genre humain, dans la fraternité et dans la dignité. »

Cette vue panoramique de notre monde moderne et des changements profonds qui s'y opèrent ne doit pas provoquer chez nous une attitude de refus ou de pessimisme; au contraire, elle a pour but de nous inspirer une détermination et une espérance d'agir comme un levain, en appliquant à la situation actuelle le message chrétien, le message de Dieu. Telle est la leçon d'optimisme que nous donne le chanoine Leclercq. Elle rejoint les recommandations du divin Maître, qui veut que ses disciples ne soient pas des adorateurs du monde, mais que, tout en étant et agissant dans le monde, ils soient préservés de l'esprit du monde et de sa malice.

\* \* \* Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

THOMAS LITT, o.c.s.o. — *Les Corps célestes dans l'Univers de saint Thomas d'Aquin*. Louvain, Nauwelaerts, 1963. 25 cm., 408 p., 240 frs belges. (Philosophes médiévaux, t. VII.)

Cette étude traite d'abord de la métaphysique des corps célestes chez saint Thomas et ensuite de sa théorie astronomique. Ce travail repose sur l'examen exhaustif de tous les textes où il est fait mention des corps célestes. La dissertation du père Litt est un modèle du genre; il y règne beaucoup d'ordre et un bon équilibre de l'analyse et de la synthèse, des données précises, nuancées, appuyées de textes et de vues d'ensemble. Un seul regret: sa bibliographie aurait pu être plus complète. Citons, par exemple, quelques études qui ont un rapport direct avec son ouvrage: L. ROURE, *Saint Thomas d'Aquin et l'influence des astres, Études*, 187 (1926), p. 329-338; A. BLANCHE, *La pensée de saint Thomas sur l'occultisme, Rev. Jeunes*, 1923, p. 502-523; J. B. McALLISTER, *The Letter of St. Thomas Aquinas. De occultis operibus naturæ* [...], Washington, 1939, xii-209 p. (contient 200 p. d'introduction).

Ajoutons que la présentation typographique de cet ouvrage est excellente, et qu'il est enrichi de belles tables des citations et des auteurs, qui en font un bon instrument de travail. De plus, l'auteur a eu l'heureuse idée de nous donner en fin de volume un lexique des termes rares, qui permettra d'utiliser son travail avec plus de fruit.

\* \* \* Adriaan PATTIN, o.m.i.

# *Réflexions d'un moraliste sur la fécondité humaine \**

---

## I. — L'ÉGLISE GARDIENNE ET MAÎTRESSE DE LA VÉRITÉ DE LA CONDUITE ET DES MŒURS.

La vie chrétienne des époux, comme celle de toute personne humaine et peut-être même davantage, exige sans cesse une « remise en question » des attitudes et des comportements face aux situations plus ou moins dépendantes de leur volonté, et surtout face à Dieu qui interpelle.

Nos réflexions se bornent à quelques problèmes moraux posés par la fécondité du couple. Ce n'est là évidemment qu'un des nombreux problèmes de la vie chrétienne des époux. Mais ce problème prend souvent aujourd'hui une dimension tragique qui semble sans proportion avec les problèmes de fécondité que nos aïeux ont eus à résoudre. En effet, les progrès réalisés au service de la vie par la médecine et les sciences connexes, la prise de conscience de plus en plus aiguë de la dignité, de l'autonomie et des droits de la personne humaine, et particulièrement — surtout dans les peuples de civilisation chrétienne — de la dignité humaine de la femme, donnent à ce problème un caractère d'urgence jamais atteint jusqu'ici. Après avoir trouvé le moyen de conserver, d'améliorer et de prolonger la vie, voici que l'homme est débordé par la vie qui lui apparaît de plus en plus comme un spectre tant pour l'humanité que pour la mère de famille et le foyer.

Deux tendances sollicitent aujourd'hui les époux. La première, celle du « monde » où l'Église du Christ apparaît de plus en plus comme un vaisseau balotté par les flots de la recherche anxieuse du pouvoir et de la jouissance grâce aux techniques de plus en plus

\* *Avertissement* : La majeure partie de ce travail n'est qu'un rappel de la doctrine catholique telle qu'enseignée par Pie XII en maintes occasions. L'auteur s'est permis, dans ce qu'il estime être le prolongement de cette doctrine, de présenter quelques réflexions sur des points encore controversés et même de stimuler la recherche en un sens jusqu'ici peu exploré. Il s'agit alors d'opinions personnelles sujettes à correction dès que l'auteur aura mieux saisi la portée exacte des valeurs qu'il veut servir.

raffinées. Les considérations proprement morales ont disparu de la conscience du « monde » pour faire place aux seuls impératifs de ce qu'on appelle les sciences de l'homme : biologie, psychologie, sociologie, etc. Ce qui devrait normalement être une promotion de la nature en vue de la libération de l'homme finit par réduire celui-ci au rang d'un organisme qui ne vaut guère plus qu'un animal plus parfait. Alors que tout est mis en œuvre pour augmenter et accélérer la reproduction des plantes et des animaux, c'est la limitation à tout prix de la fécondité féminine qui semble aujourd'hui une préoccupation dominante à travers le « monde <sup>1</sup> ».

Sans doute, les chrétiens dignes de ce nom évitent de pactiser avec l'esprit du « monde » dont on vient de parler. L'Église catholique est aujourd'hui pratiquement la seule à se dresser contre cette solution qui s'attaque à la vie et à la source de la vie. La doctrine qu'elle propose est plus humaine parce qu'elle se fonde sur la dignité de la personne, sur la vocation à laquelle l'homme, dès les origines, a été appelé par Dieu : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la » (*Gen.* 1, 28) et qui a été consacrée par le sacrement de mariage. Il est cependant de moins en moins rare que des voix s'élèvent, parmi les chrétiens et même parmi les clercs, pour formuler des questions, parfois des doutes et même des revendications au sujet de la morale conjugale telle qu'enseignée dans l'Église. On entend parfois, de la bouche d'excellents chrétiens, que la situation est devenue intenable et que l'Église devra céder du terrain en ce domaine comme en tant d'autres pour s'adapter aux conditions nouvelles de la vie en

<sup>1</sup> « Un problème souvent évoqué ces derniers temps est celui des rapports entre l'accroissement démographique, le développement économique et les moyens de subsistance disponibles, soit sur le plan mondial, soit dans les pays sous-développés. [...] C'est pourquoi si l'on veut éviter les situations extrêmes, il devient indispensable à leur avis de recourir à des mesures draconiennes pour empêcher ou freiner la natalité » (JEAN XXIII, *Mater et Magistra*, Montréal, Éd. du Jour, 1961, p. 87-88).

« Les hommes qui étudient ce problème impressionnant et redoutable sont parfois tentés de recourir à des remèdes qui doivent être considérés comme pires que le mal, quand ils s'en prennent à la fécondité même de la vie par des moyens que la morale humaine et chrétienne ne peut que déclarer illicites; au lieu d'apporter plus de pain à la table de l'humanité affamée, comme le développement moderne de la production peut y arriver, d'aucuns songent à des procédés contraires à l'honnêteté pour réduire le nombre des convives. Cela n'est pas digne de la civilisation. La montée démographique des peuples dépourvus des moyens indispensables de subsistance pose un problème très grave et très complexe. Nous le savons; mais on ne peut admettre que sa solution consiste en des méthodes contraires à la loi de Dieu et au respect qu'impose le caractère sacré du mariage et de la vie dès ses premières manifestations » (S.S. PAUL VI, *Radiomessage de Noël 1963*, dans *Doc. cath.*, 61 [1964], c. 99).

cette seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Des chrétiens, et même des théologiens, affirment publiquement qu'ils n'y voient plus très clair et font naître dans le peuple des espoirs d'adoucissement à l'occasion du Concile Vatican II. C'est la seconde tendance<sup>2</sup>.

Sans prétendre être meilleur chrétien que quiconque, ni mieux éclairé que d'autres, nous croyons qu'il y a mieux à faire au service de l'Église et de la famille.

Pour bien établir le rôle de l'Église comme maîtresse de vérité en ce domaine, relisons une page de l'encyclique *Casti Connubii* de Pie XI :

Cette conformité de l'union conjugale et des mœurs aux lois divines, sans laquelle aucune restauration efficace du mariage n'est possible, suppose que tous peuvent discerner, avec facilité, avec une pleine certitude, et sans aucun mélange d'erreur, quelles sont ces lois. Or, tout le monde voit à combien d'illusions on donnerait accès et combien d'erreurs se mêleraient à la vérité, si on abandonnait à chacun le soin de découvrir ces lois à la seule lumière de la raison, ou s'il les fallait trouver moyennant l'interprétation privée de la vérité révélée. Cette considération vaut sans doute pour nombre d'autres vérités de l'ordre moral, mais son importance est extrême quand il s'agit de l'union conjugale où l'attrait de la volupté peut facilement s'emparer de la fragile nature humaine, la tromper et la séduire. Et cela d'autant plus que l'observation de la loi divine exige des conjoints des sacrifices parfois difficiles et prolongés, auxquels, l'expérience en témoigne, un homme faible oppose autant d'arguments qu'il lui en faut pour s'excuser de ne point observer la loi divine.

Aussi, pour que ce ne soit pas une fiction ou une déformation de la loi divine, mais une vraie et authentique connaissance de cette loi qui éclaire les esprits et dirige les mœurs des hommes, il est nécessaire qu'à la dévotion envers Dieu et au désir de le servir s'ajoute une filiale et humble obéissance envers l'Église. C'est, en effet, Notre-Seigneur lui-même qui a établi l'Église maîtresse de vérité, même en ce qui regarde la conduite et l'ordre des mœurs, bien qu'en cette matière beaucoup de choses ne soient pas, par elles-mêmes, inaccessibles à la raison humaine. Car, si pour les vérités naturelles de la raison et des mœurs, Dieu a joint la révélation à la lumière de la raison, afin que « même dans la condition présente du genre humain tous puissent connaître aisément, avec une certitude ferme et sans mélange d'erreur » (Conc. Vat. I, Sess. 3, c. 2 : DENZ., 1786) ce qui est juste et vrai, il a pareillement établi, dans le même but, l'Église comme gardienne et maîtresse de toute la vérité tant de la religion que des mœurs. Que les fidèles lui obéissent donc, pour prémunir leur intelligence contre l'erreur et leurs mœurs contre la

<sup>2</sup> Excellentes remarques des pères J. C. FORD et G. KELLY, s.j., *Can the Catholic Teaching Change?* dans *Contemporary Moral Theology*, vol. II, *Marriage Questions*, Newman Press, 1963, p. 256-278. Certains articles de la revue *Maintenant*, des journaux *Le Devoir* et *La Presse*, ainsi que certaines entrevues au réseau national de télévision ont contribué à faire naître des espérances qui seront déçues.

corruption, et qu'ils lui soumettent leur esprit et leur âme. Si, d'ailleurs, ils ne veulent pas se priver eux-mêmes d'un secours accordé par Dieu avec une si grande bonté, ils doivent pratiquer cette obéissance non seulement à l'égard des définitions plus solennelles de l'Église, mais aussi, proportion gardée, à l'égard des autres constitutions et décrets qui proscrivent ou condamnent certaines opinions comme dangereuses ou mauvaises<sup>3</sup>.

Il serait utopique d'espérer que le Concile Vatican II va « créer » une nouvelle morale conjugale ou qu'à tout le moins il va jeter du lest en ce domaine.

Mais puisqu'il s'agit ici d'un des problèmes majeurs de la vie chrétienne, le Concile qui se veut pastoral ne peut éviter de faire une sorte de revision de conscience de la doctrine catholique en morale conjugale en vue d'une purification de ce que les siècles auraient pu ajouter de scories en ce domaine et surtout d'un progrès dans la connaissance de la loi divine grâce aux découvertes des mécanismes physiologiques et des influences endocriniennes qui concourent à la transmission de la vie humaine.

## II. — LA FÉCONDITÉ S'INSCRIT DANS LE CONTEXTE DE LA VIE CHRÉTIENNE DU COUPLE.

Au lieu d'être considéré comme une bénédiction, l'enfant apparaît aujourd'hui trop souvent comme un fardeau qui risque de compromettre l'équilibre du foyer et finalement du monde entier. La surpopulation, a-t-on dit, constitue le premier problème véritablement mondial<sup>4</sup>. C'est la vie, aussi paradoxalement que cela paraisse, qui semble menacer nos vies.

En face de ce problème, il importe avant tout de retrouver le sens véritable de la fécondité du foyer.

Le double récit de la création de l'homme et de la femme, à des siècles de distance, nous enseigne que Dieu a créé, à son image et ressemblance, l'homme et la femme pour former un *couple monogamique* en vue de la *fécondité*.

Plusieurs fois déjà [déclarait Pie XII au deuxième Congrès mondial pour la fécondité et la stérilité] Nous avons cru nécessaire de rappeler

<sup>3</sup> *Actes de Pie XI*, Ed. Bonne Presse, t. 6, p. 306-307.

<sup>4</sup> Voir J. ROCK, *The Time has Come*, New York, A. A. Knopf, 1963, p. 3. Bien qu'il s'affiche comme catholique, l'auteur est partisan de la contraception. Les théologiens catholiques américains ont été sévères, et à juste titre, dans leurs recensions de l'ouvrage et des autres publications du même auteur. Bibliographie dans J. C. FORD and G. KELLY, S.J., *op. cit.*, p. 377.

comment les intentions particulières des conjoints, leur vie commune, leur perfectionnement personnel, ne pouvaient se concevoir que subordonnés au but qui les dépasse, la paternité et la maternité. « Non seulement l'œuvre commune de la vie extérieure, disions-nous dans une allocution adressée aux sages-femmes le 29 octobre 1951, mais encore tout l'enrichissement personnel, même l'enrichissement intellectuel et spirituel, jusqu'à ce qu'il y a de plus spirituel et profond dans l'amour conjugal comme tel, a été mis par la volonté de la nature et du Créateur au service de la descendance. Tel est l'enseignement constant de l'Église; elle a rejeté toute conception du mariage qui menacerait de le replier sur lui-même, d'en faire une recherche égoïste de satisfactions affectives et physiques dans l'intérêt des seuls époux.

« Mais l'Église a écarté aussi l'attitude opposée qui prétendrait séparer, dans la génération, l'activité biologique de la relation personnelle des conjoints. L'enfant est le fruit de l'union conjugale, lorsqu'elle s'exprime en plénitude, par la mise en œuvre des fonctions organiques, des émotions sensibles qui y sont liées, de l'amour spirituel et désintéressé qui l'anime; c'est dans l'unité de cet acte humain que doivent être posées les conditions biologiques de la génération. Jamais il n'est permis de séparer ces divers aspects au point d'exclure positivement soit l'intention procréatrice, soit le rapport conjugal<sup>5</sup>. »

Les deux appartiennent à la « *finis operis* » de l'acte qu'on appelle *conjugal* parce qu'il n'est honnête qu'entre époux.

En effet, la Sainte Écriture dit de Dieu qu'Il créa l'homme à son image et le créa homme et femme, et qu'Il a voulu — comme il est affirmé à plusieurs reprises dans les Livres Saints — que « l'homme abandonne son père et sa mère et qu'il s'unisse à sa femme et qu'ils forment une seule chair ».

Tout cela est donc vrai et voulu de Dieu, mais ne doit pas être séparé de la fonction première du mariage, c'est-à-dire du service pour la vie nouvelle. Non seulement l'œuvre commune de la vie extérieure, mais encore tout l'enrichissement personnel, même l'enrichissement intellectuel et spirituel, jusqu'à tout ce qu'il y a de plus spirituel et profond dans l'amour conjugal comme tel, a été mis par la volonté de la nature et du Créateur au service de la descendance. Par sa nature, la vie conjugale parfaite signifie aussi le don total des parents au profit des enfants; et l'amour conjugal, dans sa force et dans sa tendresse, est lui-même un postulat de la plus sincère sollicitude à l'égard des enfants et la garantie de sa réalisation.

Réduire la cohabitation des époux et l'acte conjugal à une pure fonction organique pour la transmission des germes serait comme convertir le foyer domestique, sanctuaire de la famille, en un simple laboratoire biologique. Aussi, dans Notre allocution du 29 septembre 1949, au Congrès international des médecins catholiques, Nous avons formellement exclu du mariage la fécondation artificielle. L'acte conjugal, sans sa structure naturelle, est une action personnelle, une coopération simultanée

<sup>5</sup> PIE XII, *Au 2<sup>e</sup> Congrès mondial pour la Fécondité et la Stérilité*, 19 mai 1956, dans *Documents pontificaux* (1956), p. 313-314.

et immédiate des époux, laquelle, du fait même de la nature des agents et du caractère de l'acte, est l'expression du don réciproque, qui, selon la parole de l'Écriture, réalise l'union « en une seule chair <sup>6</sup> ».

En contractant mariage, les époux s'échangent le droit à cet acte conjugal. Est-ce à dire qu'une fois mariés, ils peuvent *laisser* ou même *donner libre cours* à l'instinct qui les pousse l'un vers l'autre à la recherche du plaisir et de la satisfaction du corps et de l'esprit qui sont comme la fleur et le parfum dont Dieu a gratifié l'acte procréateur ? Comme en toute autre activité humaine l'homme doit intégrer à sa personnalité tout entière l'exercice de sa sexualité. C'est le sens même de sa responsabilité en ce domaine car il devra *rendre davantage compte* de son pouvoir procréateur que de son pouvoir de domination et de possession des richesses de l'univers.

La juste règle, en ce domaine, a été magistralement énoncée par Pie XII : « L'usage de la fonction génératrice naturelle n'est moralement permis que dans le mariage, dans le service et selon l'ordre des fins du mariage lui-même <sup>7</sup>. » Et Jean XXIII reprenait le même enseignement :

Il nous faut proclamer solennellement que la vie humaine doit être transmise par la famille, fondée sur le mariage, un et indissoluble, élevé pour les chrétiens à la dignité de Sacrement. La transmission de la vie humaine est confiée par la nature à un acte personnel et conscient, et comme tel soumis aux lois très sages de Dieu, lois inviolables et immuables que tous doivent connaître et observer. On ne peut donc pas employer des moyens, suivre des méthodes qui seraient licites dans la transmission de la vie des plantes et des animaux <sup>8</sup>.

On ne peut affirmer plus fortement que l'analyse biologique la plus poussée, si elle parvient à résoudre les problèmes posés par la fertilité végétale ou animale, ne peut, à elle seule, établir la règle de la sexualité proprement humaine. Celle-ci, Pie XII l'a énoncée dans sa formule négative en reprenant la proclamation solennelle de Pie XI qui d'ailleurs exprimait la doctrine traditionnelle à laquelle avaient adhéré jusqu'alors les différentes communautés chrétiennes :

...tout attentat des époux dans l'accomplissement de l'acte conjugal ou dans le développement de ses conséquences naturelles, attentat ayant pour but de le priver de la force qui lui est inhérente et d'empêcher la procréation d'une nouvelle existence, est *immoral*, [...] aucune « indica-

<sup>6</sup> PIE XII, *Aux Sages-Femmes*, 20 oct. 1951 : *ibid.* (1951), p. 492.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 495.

<sup>8</sup> Voir plus haut, note 3, p. 89.

tion » ou nécessité ne peut transformer une action *intrinsèquement immorale* en un acte moral et licite. Cette prescription est en pleine vigueur aujourd'hui comme hier, et elle sera encore telle demain et toujours, parce qu'elle n'est pas un simple précepte humain, mais l'expression d'une loi naturelle et divine<sup>9</sup>.

Il y a donc une loi naturelle et divine qui marque les limites que l'homme n'a pas le droit de franchir dans l'exercice de sa sexualité.

Cet ordre, établi par l'Intelligence suprême, est dirigé vers le but voulu par le Créateur. Il embrasse et l'exécution extérieure de l'homme et l'adhésion intérieure de sa libre volonté; il impose soit l'action, soit l'omission. La nature met à la disposition de l'homme tout l'enchaînement des causes qui seront la source d'une nouvelle vie humaine; il appartient à l'homme d'en libérer la force vive, à la nature d'en développer le cours et de la conduire au terme.

Après que l'homme a accompli son rôle et mis en mouvement la merveilleuse évolution de la vie, son devoir est d'en respecter religieusement la progression, devoir qui lui défend d'arrêter l'œuvre de la nature et d'en empêcher le développement naturel.

De cette façon, la part de la nature et celle de l'homme sont nettement déterminées<sup>10</sup>.

### III. — LE COUPLE EST RESPONSABLE DE SA FÉCONDITÉ.

Est-ce à dire que dans le domaine de la fécondité toute intervention de la raison, de la science, de la technique et de l'art<sup>11</sup> humain soient à exclure ? Au contraire, « on peut même espérer, dit encore Pie XII (mais dans cette matière l'Église se fie naturellement au jugement de la science médicale), que celle-ci réussira à donner à cette méthode [continence périodique] permise une base suffisamment sûre et les plus récentes informations semblent confirmer cette espérance<sup>12</sup> ». Que grâce à une connaissance plus précise des lois de son organisme (masculin et féminin), l'homme parvienne à se libérer de la fatalité dans l'exercice de sa puissance de génération et qu'il en arrive de plus en plus à engendrer dans un acte personnel et conscient, c'est là

<sup>9</sup> PIE XII, *ibid.*, p. 481. Même s'il ne s'agit pas là d'une vérité de « foi définie », on peut parler d'un énoncé ferme du « magistère ordinaire ». « It is safe to say that it is "at least definable doctrine", and it is very likely already taught infallible *ex iugi magisterio* » (FORD and KELLY, *op. cit.*, p. 277).

<sup>10</sup> PIE XII, dans *Documents pontificaux* (1951), p. 471.

<sup>11</sup> On évite d'employer les termes *artifice* et *artificiels* qui ont une résonance péjorative de substitution et d'opposition à la nature. L'*art*, la *technique* et la *science* sont des promotions de la nature (voir P. M. CONTENSON, o.p., *Fécondité, bonheur et morale*, dans *Rev. Sc. Ph. et Th.* [1962], p. 3-44).

<sup>12</sup> PIE XII, *Au Front de la Famille*, 28 nov. 1951, dans *Documents pontificaux* (1951), p. 550.

incontestablement un progrès dont il faut se réjouir et qu'il importe de faire partager à tous ceux qui décident librement de contracter mariage. Il importe, en effet, et c'est là une des *fonctions primordiales* de l'éducation, que le jeune homme et la jeune fille apprennent à aimer, à fonder un foyer, à mettre au monde et à élever des enfants<sup>13</sup>. « On nous enseigne tout — disait avec humeur Marcelle Auclair, — sauf à vivre, et à donner harmonieusement la vie : rien n'est pourtant plus important. Cela détermine tout le reste<sup>14</sup>. » Laisse à lui seul, l'instinct procréateur ne connaît de limites que sa propre satisfaction. Chez les plantes et les animaux, la fécondité obéit à ses déterminismes qui, dans l'ensemble, ne causent pas de prolifération démesurée. Depuis l'apparition de l'homme sur la terre, la fécondité humaine a pu être vécue d'une façon plus ou moins instinctive. La « surpopulation », jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, a été pratiquement éliminée par le taux élevé de la mortalité infantile, la brièveté de la vie et du cycle de la fertilité, de même que par les fléaux de la nature et la guerre des hommes entre eux.

Ce temps est définitivement révolu. Dieu soit loué ! Il est aujourd'hui nécessaire et urgent que l'homme apprenne à dominer, à diriger, à tempérer son instinct sexuel. C'est l'écart de plus en plus grand entre sa fertilité biologique et sa responsabilité humaine qui le lui impose. Le couple humain a sans doute le devoir d'assurer la survie de l'espèce humaine et le peuplement de la cité céleste. Mais du même coup il a le devoir de ne pas mettre au monde un enfant auquel il ne pourra pas donner une éducation digne d'une personne humaine. Jamais la tempérance dans l'usage du pouvoir procréateur n'était apparue aussi nécessaire. Elle est au cœur même du problème de la fécondité. Aspect particulier de la responsabilité humaine, la tempérance est une valeur qui n'est pas reçue en héritage au moment de la naissance : c'est un trésor à conquérir et à faire valoir. Avant même de parler de *techniques* et de *moyens*, il fallait insister sur cette

<sup>13</sup> « Il est de la plus haute importance que les nouvelles générations reçoivent non seulement une formation culturelle et religieuse adéquate — ce qui est le droit et le devoir des parents — mais aussi une éducation solide au sens de la responsabilité dans toutes les manifestations de la vie; particulièrement en ce qui touche à la fondation d'une famille, le devoir de mettre au monde et élever des enfants » (JEAN XXIII, *Mater et Magistra*, p. 90).

<sup>14</sup> *Le livre noir de l'avortement*, Paris, Fayard, 1962, p. 10.

*valeur* fondamentale de la vie du couple. C'est la loi même de l'amour qui les unit : loi de fécondité proportionnée, réglée, par la conjugaison de leur personnalité respective dans les circonstances qui les situent parmi tous les autres couples.

Ce qu'on vient de dire ne prétend régler aucun problème concret. Il importait avant tout de bien poser le problème du sens et de la fin de la vie conjugale, car sans cela il est vain de parler des moyens et des techniques.

#### IV. — MOYENS DE PROPORTIONNER LA FÉCONDITÉ DU COUPLE.

Avec le père S. de Lestapis, disons qu'il faut envisager ce problème dans une perspective *pédagogique* plutôt que *problématique*. Celle-ci, en effet,

... fondée sur le fait que le problème crée l'angoisse, se préoccupe avant tout de solutions, et fait, si l'on n'y prend garde, rapidement glisser vers la recherche utilitaire de la recette, de la panacée. [...] Dès lors on risque de tourner le dos à une véritable montée de conscience. Si au contraire on se place d'emblée dans une perspective pédagogique, on est normalement en dehors du domaine de l'angoisse et du problème. Une perspective pédagogique peut connaître des heurts et des ruptures. Ordinairement c'est qu'elle n'aura pas été adoptée assez tôt. Adoptée à temps, une aide au contraire contribue à faire assimiler des valeurs. Petit à petit, l'aspect méthode de cette aide finit même par se résorber dans une maîtrise qui apparaît soudain bientôt comme une seconde nature<sup>15</sup>.

##### A. PERSPECTIVE PÉDAGOGIQUE.

###### 1. *L'apprentissage de la sexualité conjugale.*

Attirons d'abord l'attention sur le fait que de même que la chasteté n'est pas un héritage qu'on reçoit à la naissance, ainsi la chasteté conjugale n'est pas une dot qu'on apporte ou reçoit au mariage. L'une et l'autre sont un trésor dont il faut prendre de plus en plus possession pour le faire valoir. En réalité, la chasteté conjugale est un mode nouveau et distinctif de vivre et de faire fructifier à *deux* les valeurs sexuelles que les époux possèdent, échangent et conjuguent. En ce domaine, le premier devoir d'état des époux est de coopérer à cette symbiose d'une double et complémentaire sexualité.

<sup>15</sup> *Recherches et Débats du C.C.I.F.*, juin 1963, *Sexualité et limitation des naissances*, n. 43, p. 39.

Ceci ne s'accomplira pas instantanément ni sans accroc. Durant une période plus ou moins longue, peut-être même durant toute la vie, il y aura, à côté de victoires souvent gagnées de haute lutte, des échecs, des erreurs, des imprévus, des capitulations, des faiblesses, des réticences. Il faut alors qu'un vigoureux sens de l'humour s'allie à un sens éclairé de la responsabilité pour démêler en tout cela ce qui est proprement un *acte humain* et ce qui n'est qu'un *acte de l'homme*. Pour qu'on puisse — et doive — parler de péché, il est absolument requis qu'on ait de propos délibéré, par exprès, accepté dans sa vie (par « malice » ou par « faiblesse ») une action, une attitude, qu'on sait contraire aux exigences de la vie chrétienne. C'est cela un acte humain coupable, un péché. Même si l'on n'a pas l'intention de dire *non* à Dieu, ni de rompre l'union avec lui, le fait d'accepter volontairement ce qu'on sait être mal aux yeux de Dieu constitue un péché, une offense à Dieu. Lorsqu'on a agi ainsi, il faut avoir le courage d'assumer sa responsabilité, de se lever et d'aller vers le Père pour lui demander pardon et réconciliation dans son cœur et devant l'Église<sup>16</sup>. Mais il n'y a pas que des fautes morales en toutes ces actions mal faites. Il y a des échecs *involontaires*, des *manques de contrôle* inévitables en tout apprentissage, des erreurs de calculs et des explosions imprévues. C'est ici qu'il importe d'accepter ses limites avec une bonne dose d'humour et une décision ferme de profiter de l'expérience pour ne pas « manquer son coup », à l'avenir; du moins pas de la même façon. Ce sont là des *actes de l'homme*<sup>17</sup> et non des actes humains. Ils peuvent même résulter d'un acte de vertu accompli par quelqu'un qui ne connaît pas encore, ou pas assez, ou qui ne domine pas encore, ou pas assez, les déterminismes de sa nature.

<sup>16</sup> Les confesseurs tâcheront de se laisser mouler par la miséricorde de Dieu qui veut qu'on pardonne 70 fois 7 fois (*Matth.* 18, 22). La vertu de chasteté ne s'acquiert pas en un jour, et parfois les suites de mauvaises habitudes (ou d'habitudes légitimes en d'autres circonstances) sont lentes à disparaître. N'oublions jamais que seul est *vicieux* celui qui affectionne l'acte déréglé et le cultive dans sa vie. Tous les autres sont de pauvres pécheurs, des enfants prodiges peut-être, mais en chemin vers le Père. Et celui-ci ne semble pas s'être particulièrement préoccupé d'instituer une enquête minutieuse. Au contraire, il semble n'avoir pas laissé son fils achever le discours préparé et ruminé en chemin... C'est toute une pédagogie qu'il faudrait développer (voir card. L.-J. SUENENS, *Amour et Maîtrise de soi*, Desclée de Brouwer, 1960, p. 75-118).

<sup>17</sup> Il faut trouver un autre vocable que « péché » pour désigner ce qu'on appelle de façon si équivoque et si antipédagogique « péché matériel », alors qu'il ne s'agit pas du tout de péché.

L'apprentissage dont il est ici question n'est rien d'autre que l'intégration progressive dans la vie chrétienne du couple de toutes les forces vives spirituelles, sensibles et corporelles, en vue de l'accomplissement de chacune des personnalités engagées dans la construction d'une vie conjugale et d'un foyer.

## 2. *L'acte conjugal : devoir d'amour et principe de vie.*

C'est ici que s'inscrit l'acte conjugal qui est à la fois la manifestation et la nourriture de l'amour qui unit les époux en un seul principe de vie. Sa fréquence doit être déterminée par les époux d'un commun accord. Sa qualité dérive du « mariage » de leurs personnalités.

Il se peut qu'à ce sujet on ait trop insisté — surtout trop exclusivement — sur l'aspect *devoir*. Ceci a pu faire considérer l'acte conjugal comme une *obligation à subir*, surtout de la part de l'épouse. N'oublions pas que le statut de la femme a longtemps laissé à désirer. Il est encore souvent mal compris parce que jugé trop exclusivement par rapport à l'« homme-masculin ». Et celui-ci a tendance à s'arroger des droits. En réalité il n'y a de véritable *droit et devoir* que dans un contexte d'acte humain raisonnable. Et cet acte humain conjugal doit être posé par amour et non par crainte servile ou par esprit de domination.

Il est évident que le *droit* et le *devoir* (*debitum*) correspondant ne sont pas des absolus. Puisqu'ils résultent de l'échange contractuel entre les époux, ces droits et devoirs ne peuvent contredire les devoirs imposés par Dieu à chaque personne humaine concernant son propre corps. Ceci, les moralistes l'ont perçu lorsqu'ils affirment qu'un époux n'a pas le droit d'imposer à son épouse un acte qui risque de lui transmettre une maladie contagieuse. L'époux adultère perd son droit, de même que celui qui est en état d'ébriété ou d'insanité, et d'une façon générale lorsque la demande est « déraisonnable ».

Du point de vue strictement humain, il y a donc des limites très nettes au droit et au devoir conjugal en ce qui concerne l'acte propre de cet état. Selon les termes mêmes de Pie XII :

L'acte conjugal, dans sa structure naturelle, est une action personnelle, une coopération simultanée et immédiate des époux, laquelle, du fait même de la nature des agents et du caractère de l'acte, est l'expression du don réciproque, qui, selon la parole de l'Écriture, réalise l'union « en une seule chair » (voir plus haut note 6).

C'est en vue de cet acte conjugal, et en vue de lui exclusivement que Dieu a donné à l'homme et à la femme leurs fonctions procréatrices complémentaires. Aucun n'a le droit de les exercer seul. C'est précisément ce qui fait la malice de la masturbation. On peut assimiler à la masturbation toute utilisation des fonctions génératrices en dehors d'un véritable acte conjugal. Ceci vaut pour la femme tout autant que pour l'homme. De telle sorte que chaque femme a le devoir, non seulement de ne pas exercer seule aucune des phases de l'activité sexuelle complète, mais de prévenir autant qu'elle le peut toute utilisation qui en serait faite contre sa volonté. Nous y reviendrons en parlant de l'« injuste agresseur ».

La recherche contemporaine a permis de mieux déchiffrer les déterminismes biologiques et endocriniens engagés dans la transmission de la vie humaine. On savait depuis longtemps que chez l'être humain la poussée sexuelle n'est pas si profondément liée à certains cycles que chez les autres animaux. On sait mieux maintenant l'influence du cerveau et, par conséquent, le contrôle que l'homme peut acquérir en ce domaine. D'autre part, on a depuis longtemps abandonné l'idée superstitieuse qu'on se faisait jadis de la semence<sup>18</sup>. Pour ce qui est de l'épouse, on est en train de découvrir une façon de déterminer avec plus de précision la courte période de fertilité de chacun de ses cycles menstruels<sup>19</sup>. Il s'agit là, sans aucun doute, d'un progrès. Il faut espérer que les recherches permettront d'établir avec autant de précision que possible le moment où le vœu procréateur des époux peut se

<sup>18</sup> Le sperme n'est pas un être humain, sujet de droits ! Il n'est que le fruit des glandes sexuelles masculines ; l'un des coprinçipes de la fécondité. Il faut en outre que Dieu intervienne pour qu'un enfant soit conçu. On sait mieux aujourd'hui avec quelle munificence Dieu a pourvu la nature de semence. On ne peut parler de « gaspillage » de semence et de faute morale que lorsque l'homme a délibérément mis en branle les mécanismes de production et d'éjaculation du sperme en dehors du contexte d'un acte conjugal complet. En ce cas, il faut que le coupable ait le courage de reconnaître sa responsabilité et de tâcher, avec la grâce de Dieu, de ne plus succomber à l'avenir. Il a alors droit à recevoir l'absolution. Les « pertes » involontaires ou accidentelles doivent être jugées comme les pertes de salive, de larmes, etc.

<sup>19</sup> Inutile de répéter ce qu'on dit, à la note précédente, du sperme. Certains écrits contemporains, même de docteurs en théologie, semblent vouloir mettre en circulation une idée également superstitieuse au sujet de l'ovule. Ils affirment avec gravité : « Tandis que la continence périodique spéculé, au cours de chaque cycle, sur le dépérissement de l'ovule pour prévenir qu'il n'exerce son pouvoir générateur, l'emploi des progestogènes conserve les ovules et leur fonction reproductrice [...] » (L. JANSSENS, *Morale conjugale et progestogènes*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 39 [1963], p. 822). L'idée vient du D<sup>r</sup> J. Rock. Le D<sup>r</sup> J. Férin qualifie de « pathologique » la fonction ovarienne qui entraîne la « nécrose menstruelle utérine » (*ibid.*, p. 825).

réaliser. Il est en effet hautement désirable qu'on donne la vie dans un acte lucide et conscient. C'est là un des caractères propres de la fécondité humaine qui, au cours des siècles, n'avait pu se réaliser, en raison des limites de la connaissance des lois de la nature. Il n'y a en cela rien qui offusque la foi en la Providence de Dieu. Bien au contraire. Dieu, qui a donné à l'homme la vocation de se dominer lui-même et de dominer la terre, ne peut que se réjouir de voir l'homme déchiffrer sa propre sexualité en vue de la dominer comme il le fait pour toutes les autres forces de la nature.

Cette meilleure connaissance des lois de la vie humaine doit être mise au service des couples afin qu'ils puissent procréer dans l'amour, la lumière et la responsabilité. N'est-ce pas là leur vocation spécifique, leur devoir d'état propre ?

La maîtrise sexuelle, en pareil contexte, n'est plus « un simple jeu de la volonté tentant de prendre en main les réflexes animaux. Elle est au contraire la libre activité d'un être éduqué chez qui les instincts sont pris en charge par une personnalité harmonieuse et qui peut alors entrer plus facilement en dialogue avec autrui <sup>20</sup>. » Le sens du « devoir conjugal » est précisément de ne pas se soustraire égoïstement au dialogue d'amour dont le conjoint prend l'initiative.

### 3. « *Il y a un temps pour embrasser et un temps pour s'abstenir d'embrassements.* »

On comprend mieux, aujourd'hui, le verset de l'*Ecclésiaste* : « Il y a le moment pour tout, et un temps pour tout faire sous le ciel : [...] un temps pour embrasser, et un temps pour s'abstenir d'embrassements » (3, 1 et 5). Bien loin d'être un acte libérateur de tension sexuelle jugée insupportable, l'acte conjugal est *un* des temps forts de l'amour qui unit les époux. Comment expliquer que pour un bon nombre d'hommes, la privation de rapports sexuels soit vécue comme une frustration — on dirait même une sorte de castration <sup>21</sup> ? « Ne me suis-je pas marié pour cela ? » Précisément, ce n'est pas *avant tout*

<sup>20</sup> M. et G. ABIVEN, *La régulation des naissances doit-elle être une fin en soi ?* dans *Recherches et Débats* (plus haut, note 15), p. 53.

<sup>21</sup> « Sans doute le mot reste-t-il imprégné par ses origines étymologiques de saveur négative : *castitas* est parent de *castigare* et de *castrare* » (J. DE LESPATIS, s.j., *ibid.*, p. 36).

pour cela qu'on se marie. Et pareille conception dénote une identification indue de la sexualité à la génitalité. Le critère par excellence de la virilité n'est identifié au rapport sexuel que par l'adolescent inquiet et désireux de se prouver à lui-même qu'il est devenu un homme<sup>22</sup>. L'adulte a acquis (ou tâche d'acquérir) la tempérance qui lui permet de se contenir parce qu'il l'a ainsi décidé dans son cœur et qu'il a discipliné son instinct.

Cette alternance de continence et de don amoureux, l'une et l'autre étant des pulsations du même amour qui les unit, constitue un des éléments les plus importants et les plus épanouissants du développement progressif de la chasteté de chacun des époux en une chasteté authentiquement conjugale.

Ce qu'on vient d'esquisser est-il utopique ? Il ne semble pas. On a d'ailleurs, en un domaine voisin, la distinction entre le gourmet et le gourmand. Et surtout n'oublions pas que la grâce de Dieu vient modeler pour ainsi dire l'organisme des vertus pour les adapter à la situation du couple consacré par le sacrement. L'expérience, d'ailleurs, de nombreux chrétiens mariés apporte un témoignage convaincant sur la vérité et la possibilité réelle des remarques qui précèdent.

#### B. QUELQUES PROBLÈMES PARTICULIERS.

De propos délibéré nous avons tenu à n'aborder certains aspects particuliers qu'après avoir établi la perspective pédagogique. Celle-ci, on ne le sait que trop, ne résout pas tous les problèmes. Il en est quelques-uns qu'il nous faut aborder pour eux-mêmes : 1° la contraception et l'aconception; 2° l'infertilité volontaire légitime; 3° la thérapeutique au service de la fécondité du couple; 4° la légitime défense contre l'injuste agresseur.

Sans entrer dans tous les détails, il importe avant tout d'établir le bien-fondé de certains énoncés qui permettent de juger les cas individuels. A l'occasion nous signalerons ce qui nous semble la faiblesse de certains arguments rencontrés dans les exposés contemporains de ces problèmes.

<sup>22</sup> Voir D' LEMOAL, *ibid.*, p. 19, qui poursuit : « Pour bien des hommes, l'amour se réduit à « faire l'amour ». On ne saurait mieux [...] dépoétiser l'amour : on *fait* l'amour comme on *fait* la vaisselle ou le ménage. »

1. *La contraception et l'aconception.*

Un premier point, hors de discussion, concerne le motif. Quel que soit le moyen utilisé, il est toujours défendu, « dans l'accomplissement de l'acte conjugal ou dans le développement de ses conséquences naturelles », d'introduire de propos délibéré quoi que ce soit « dans le but de le priver de la force qui lui est inhérente et d'empêcher la procréation d'une nouvelle existence ». C'est là une « action intrinsèquement immorale qui contredit la loi naturelle et divine <sup>23</sup> » quelles que soient l'efficacité ou l'inefficacité réelles du moyen employé.

La raison d'être de cette loi me semble consister en ce que, ce faisant, l'homme s'efforce de déjouer le plan de Dieu. En effet, le propos de celui qui agit de la sorte peut s'énoncer en clair dans la formule suivante : « Quel que soit le plan de Dieu sur l'acte que je pose, je déjouerai bien ce plan parce que je disposerai moi-même les choses de telle sorte que l'ovule ne pourra être fécondé. » C'est la contradiction même de la vocation à laquelle l'homme a été appelé par Dieu, celle d'être « procréateur <sup>24</sup> ».

On touche ici un point fondamental pour toute discussion sur la fécondité d'un couple. Il s'agit avant tout pour les époux de discerner le plan de Dieu sur eux. Or il est incontestable que *Dieu ne demande pas* à chaque couple de *réaliser toute la fécondité biologiquement possible*. Un foyer est tout autre chose dans la pensée de Dieu qu'un laboratoire biologique en production maximum. C'est une famille, une cellule de l'Église en marche vers la Jérusalem céleste. En ce domaine comme en tous les autres, le plan de Dieu nous est transmis par les conditions mêmes de la nature et des circonstances dans lesquelles nous vivons. Il est donc évident que Dieu ne peut vouloir la fécondité durant les périodes dites « agénésiques <sup>25</sup> ». De là, certes,

<sup>23</sup> Voir plus haut, note 9. On a parfois utilisé l'argument de l'*acte à double effet* en ces termes : l'acte conjugal a un double effet, témoignage d'amour et procréation. Le premier est toujours bon et légitime dès lors qu'il est décidé d'un commun accord. Le second peut être mauvais lorsque, par hypothèse, le couple a des motifs sérieux de ne pas avoir d'enfant pour le moment. La vérité exige cependant qu'on démasque pareil sophisme parce qu'il est fondé sur une fausse conception de la double « finis operis ». On ne peut les séparer au point d'*exclure positivement* soit l'*intention procréatrice*, soit le rapport conjugal (voir *supra* note 5, à la fin).

<sup>24</sup> Inutile de dire que si le couple avait la certitude de l'infertilité du rapport conjugal qu'il a décidé d'accomplir, il ne songerait qu'à se donner l'un à l'autre sans s'embarrasser de contraceptif.

<sup>25</sup> Cela ne signifie nullement que la vertu de tempérance n'a aucun rôle à jouer dans la vie des couples stériles. Si le problème d'une progéniture trop nombreuse

on ne peut aucunement conclure que durant ces périodes les relations sexuelles sont interdites entre les époux. En effet, l'acte conjugal a une double « *finis operis* » : la procréation et l'amour mutuel. Celui-ci doit être présent à toute union charnelle et son absence le rendrait inhumain et contre nature<sup>26</sup>. La procréation effective ne résultera que lorsque les conditions biologiques requises seront réalisées. C'est là une œuvre de la nature, et nous venons de dire que l'homme n'a pas le droit de la frustrer délibérément. Les époux réalisent donc le plan de Dieu sur eux lorsque, poussés l'un vers l'autre par l'amour, ils s'unissent dans l'acte propre de leur état, même si la procréation est à ce moment précis irréalisable. Un acte de par sa nature *aconceptif* se distingue nettement d'un acte qui, en raison de l'intervention de l'homme, est devenu *contraceptif*. Celui-ci est contre nature. L'autre peut être conscient et volontaire. Il sera méritoire pour la vie éternelle si c'est la divine charité qui l'anime<sup>27</sup>.

## 2. *L'infertilité volontaire légitime.*

Dieu, qui ne la veut sûrement pas durant les périodes agénésiques, veut-il la fécondité durant les périodes fertiles ? La réponse n'est pas aussi simple car, en plus des éléments biologiques, il faut explorer les dimensions psychologiques, matérielles, sociales, et surtout morales et spirituelles des conjoints et de leur foyer. C'est l'enseignement de Pie XII :

Embrasser l'état du mariage [...], user constamment de la faculté qui lui est propre et qui n'est licite que dans ses limites, et d'autre part, se soustraire toujours et délibérément, sans un grave motif, à son devoir principal, serait un péché contre le sens même de la vie conjugale. On

n'existe pas, en raison d'une déficience de la nature, l'amour conjugal et le respect du conjoint ne peuvent jamais être exclus du dialogue charnel, ni la tempérance indispensable à toute vie chrétienne.

<sup>26</sup> Si la contraception contredit la première fin de l'état conjugal qui est la procréation, l'absence d'amour et l'abus du conjoint contredit tout autant la seconde fin, essentielle elle aussi, qu'est l'amour mutuel. Il est donc illusoire de se sentir quitte dès lors qu'on n'a extérieurement rien fait contre la finalité procréatrice de l'acte (voir plus haut, note 5, à la fin).

<sup>27</sup> Il importe de dénoncer le sophisme qui consiste à parler d'« obstacle temporel » pour caractériser la continence périodique, et d'« obstacle spatial » dans les diverses formes de contraception (L. JANSSENS, voir plus haut, note 19). La formule est ingénieuse. Elle est surtout fautive. La continence périodique, le nom même le dit, consiste avant tout en une *omission*. La contraception est une *commission*. D'ailleurs, l'estime portée par toute la tradition catholique à la virginité consacrée et à la continence conjugale aurait dû faire éviter ce genre d'argumentation... Qui déterminera si Dieu avait un dessein de fécondité sur cet ovule qui a « dé péri » ?

peut être dispensé de cette prestation positive obligatoire même pour longtemps, voire même pour la durée entière du mariage, par des motifs sérieux, comme ceux qu'il n'est pas rare de trouver dans ce qu'on appelle l'« indication » médicale, eugénique, économique et sociale. [Et Pie XII conclut :] D'où il suit que l'observance des époques infécondes peut être licite sous l'aspect moral et, dans les conditions indiquées, l'est réellement <sup>28</sup>.

Il est donc des situations où les époux sont exemptés du devoir positif de la fécondité. Il ne peut donc être question de leur imposer quelque obligation que ce soit d'avoir des relations durant la période de fécondité, ni même de leur défendre les relations durant les périodes agénésiques <sup>29</sup>. Pour eux, tout au moins, on ne peut parler de « suppression délibérée du pouvoir procréateur ». D'abord parce qu'il n'y a aucune « suppression » comme telle. Ils laissent la nature suivre son cours, parce qu'ils ont discerné que Dieu ne veut pas qu'ils mettent un enfant au monde à ce moment précis de leur vie chrétienne. Argumenter à partir du « dépérissement » de l'ovule inutilisé et prétendre que l'emploi des progestogènes est plus conforme à la nature que la continence périodique parce que de cette façon-là on « conserve les ovules » et « favorise la capacité de fécondité de la femme », procède d'une vision trop exclusivement biologique de la vie conjugale qui n'est pas conforme avec l'enseignement de Pie XII.

Il faut par ailleurs reconnaître qu'il n'est pas suffisant de ne rien faire contre la nature de l'acte pour être en règle avec le devoir positif de fécondité qui s'impose à tous ceux qui usent d'une façon habituelle des droits et privilèges du mariage et qui ne sont affectés gravement par aucune des « indications » susmentionnées. La faute alors n'est pas de laisser dépérir l'ovule comme tel, c'est de trahir le sens même de la vie conjugale.

### 3. *La thérapeutique au service de la fécondité du couple.*

Si la contraception est incompatible avec la tempérance chrétienne parce qu'alors les époux prétendent contredire le plan de Dieu sur eux, nous avons vu que chaque couple doit discerner quelle fécondité Dieu veut qu'ils aient et régler en conséquence leur vie sexuelle.

Or il arrive — plus encore que dans le passé, semble-t-il — que (pour des raisons qu'il est inutile d'expliquer ici parce qu'elles sont

<sup>28</sup> PIE XII, *Aux Sages-Femmes*, p. 485.

<sup>29</sup> *Ibid.* Affirmation analogue chez PIE XI, *Casti Connubii* : A.A.S., 22 (1930), p. 561.

de la compétence du médecin et non du moraliste) les mécanismes sexuels des êtres humains soient plus ou moins déréglés. Il se peut que, durant des siècles, on ne s'en soit pas rendu compte. Mais de nos jours, les médecins — les gynécologues surtout — sont en train de déchiffrer un nombre de plus en plus grand de situations anormales et de remèdes appropriés. On ne peut que les féliciter du résultat de leur labeur et les remercier du service qu'ils rendent ainsi à ceux qui sont affligés dans leur chair.

Lorsqu'il s'agit de fécondité humaine, comme le rappelait Jean XXIII, « on ne peut employer des moyens, suivre des méthodes qui seraient licites dans la transmission de la vie des plantes et des animaux <sup>30</sup> ». Ceci exclut, évidemment, la fécondation artificielle et la contraception au sens expliqué plus haut. Faut-il en dire autant de toute intervention médicale qui aurait pour but de corriger des situations jugées pathologiques ? Certainement pas.

Ce qui importe ici, est de bien établir ce qui est *normal, naturel*, et ce qui est un *trouble, un dérèglement, une maladie, une situation pathologique*. Pour le faire, il ne suffit pas d'établir une moyenne statistique.

Une première évidence saute aux yeux. Si l'infertilité peut être conçue comme une situation anormale pour une épouse, on ne voit pas comment considérer la fertilité comme une maladie. Il suit de là que l'on peut intervenir pour corriger — ou du moins tenter de corriger — l'infertilité, tandis qu'on ne peut jamais intervenir « dans le but de priver l'acte conjugal de la force qui lui est inhérente et d'empêcher la procréation d'une nouvelle vie <sup>31</sup> ».

D'autre part, une fois reconnue une situation pathologique et le remède à lui apporter, rien ne s'oppose — bien au contraire — à ce qu'on la guérisse. C'est là tout le sens et la grandeur de l'acte médical. Ainsi, pour ne citer que quelques cas, on a réussi grâce aux progestogènes à promouvoir la fertilité, à prévenir des fausses couches, à soulager l'excessive tension prémenstruelle et les menstruations trop douloureuses, à régulariser des menstruations et des ovulations notable-

<sup>30</sup> Voir plus haut, note 8.

<sup>31</sup> Voir plus haut, note 9.

ment irrégulières<sup>32</sup>. On a ici une situation analogue à celle de l'accouchement sans douleur qui, comme tel, ne contredit en rien la sentence qui suivit le péché originel : « Je multiplierai les peines de tes grossesses, dans la peine tu enfanteras des fils » (*Gen.* 3, 16).

Il est plus aisé de reconnaître une maladie que d'établir avec certitude en quoi consiste la santé. Aussi bien, si les moralistes ne voient pas d'objection aux remèdes susmentionnés, ils sont loins de s'être mis d'accord sur l'honnêteté des interventions qui ont pour but d'éliminer toute ovulation jugée supplémentaire au cours d'un cycle menstruel, durant la période de lactation ou après l'entrée en ménopause<sup>33</sup>. Il n'est pas encore scientifiquement établi, en effet, qu'il s'agit là de situations pathologiques. La parole est au médecin<sup>34</sup>...

D'un point de vue strictement moral, il importe de signaler quelques sophismes qu'on trouve parfois, même chez des théologiens par ailleurs excellents. Les situations dont il s'agit sont si tragiques qu'il importe de les analyser avec respect et discernement. Un mauvais argument peut compromettre une bonne cause.

La nature a ses propres mécanismes qui entrent en jeu pour permettre à l'organisme de se défendre ou de se récupérer. Une fois qu'on les connaît, a-t-on dit, on peut les utiliser et même *prolonger artificiellement* leur influence, puisqu'alors on agit dans le sens de la nature. Cette conclusion est trop brusque. Elle ne tient pas compte du fait que la même nature favorise et la fertilité et l'infertilité. L'intervention humaine, pour être dans le sens de la nature doit donc *promouvoir* l'une et l'autre; non pas *substituer* l'une à l'autre. Tout le problème est de déterminer ce qui est normal et anormal, nous l'avons déjà dit. Même dans la nature, le poison et le remède ont pratiquement tout en commun. Lorsqu'il s'agit de l'homme il faut intégrer les fonctions biologiques aux valeurs supérieures. Or parmi celles-ci la procréation raisonnable est une valeur dont on n'a pas le droit de frustrer l'organisme ni son exercice. *Normaliser* l'organisme

<sup>32</sup> Voir J. C. FORD et G. KELLY, s.j. (plus haut, note 4), p. 345-346; « Clearly therapeutic uses : probably licit uses », p. 346-360.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 360-377.

<sup>34</sup> Ne pas oublier que l'introduction de modifications endocriniennes dans le système féminin peut faire surgir d'autres complications qui pourraient bien compenser, et peut-être dépasser, les bienfaits escomptés.

est évidemment tout le contraire de le *frustrer*. Frustrer est contre la nature. Normaliser est une promotion de la nature.

On invoque aussi les nombreux cas où l'homme *contredit* la nature par des analgésiques, des interventions chirurgicales, etc. Encore ici il faut examiner attentivement ce qui résulte avant tout de l'acte médical<sup>35</sup>. S'il s'agit de la guérison d'une situation pathologique, aucune hésitation n'est permise, l'intervention est licite<sup>36</sup>. Les analgésiques ne font, en réalité, qu'atténuer ou éteindre complètement la sensation douloureuse. Ce ne sont pas eux qui guérissent. Quant aux autres interventions, on les juge d'après les principes de totalité et celui de l'acte à double effet. Bien loin de contredire la nature, l'acte médical répond aux exigences de celle-ci qui supporte certains inconvénients dans ses parties pour le salut du tout.

Sur ce dernier point, on a pu lire récemment, concernant l'usage des progestogènes, que l'inhibition de la fonction naturelle de l'ovulation entraîne un double effet : l'un *bon* (éviter une naissance indue), l'autre *mauvais* (procurer une stérilité temporaire). A la vérité, il n'y a pas ici deux mais *un seul* effet, car la prétendue naissance indue, dans ce cas, n'existe que dans l'esprit; elle n'est que l'envers de la stérilité. Et même si l'on concède l'existence d'un double effet, il faut affirmer que le bon n'est obtenu que grâce au mauvais. C'est la contradiction du principe de morale selon lequel la fin (bonne) ne justifie pas le moyen (mauvais). En conséquence, seul un moraliste distrait peut y voir une application de la doctrine traditionnelle sur l'acte à double effet. Il s'agit ici d'une stérilisation directe. Les seuls cas de stérilisation licites sont ceux où la guérison d'une situation pathologique entraîne avec elle, sans qu'on y puisse rien, un effet secondaire qui paralyse l'ovulation<sup>37</sup>. Nous avons signalé un certain

<sup>35</sup> Nous supposons que l'intention ou le motif est honnête. Dans le cas contraire, l'action serait viciée avant même d'être posée.

<sup>36</sup> Lorsque deux thérapeutiques peuvent procurer la même guérison, il faut, en bonne méthode, opter pour celle qui entraîne le moins d'inconvénients. Ainsi, à supposer qu'on puisse guérir sans stériliser indirectement, c'est cela précisément qu'il faudrait faire (voir D. O'CALLAGHAN, dans *Irish Ecclesiastical Record*, 101 [1964], p. 255-258).

<sup>37</sup> « Est-il licite d'empêcher l'ovulation au moyen de pilules utilisées comme remèdes aux réactions exagérées de l'utérus ou de l'organisme, quoique ce médicament, en empêchant l'ovulation, rende aussi impossible la fécondation? Est-ce permis à la femme mariée qui, malgré cette stérilité temporaire, désire avoir des relations avec son mari? La réponse dépend de l'intention de la personne. Si la femme prend ce médicament, non pas en vue d'empêcher la conception, mais uniquement sur avis du

nombre de ces cas plus haut. Et rien ne s'oppose à ce qu'on en découvre d'autres.

On dit parfois que la stérilisation ne relève pas de la chasteté comme telle. Et on a raison car c'est la justice qui exige que l'homme prenne soin de son corps et qu'il ne détruise — même temporairement — la structure procréatrice de son appareil génital. N'oublions pas, cependant, qu'une faute contre la justice est moralement plus grave qu'une faute contre la chasteté. Ajoutons aussi que la faute contre la chasteté (qui consiste dans l'usage intempérant de la faculté de génération) est aggravée d'autant lorsqu'une injustice est accomplie dans le but de manquer à la chasteté... sans conséquence. Pour ce qui est de l'injustice elle-même, il semble bien qu'il puisse y avoir « *parvitas materiæ* ».

En effet, la stérilisation définitive contredit nettement la nature de l'homme ou de la femme appelés par Dieu à être procréateurs. Il s'agit donc d'un péché grave. D'autre part, la diminution ou la simple régulation (en vue de la rendre prévisible<sup>38</sup>) de l'ovulation ne semble pas contredire aussi gravement la finalité procréatrice. On peut estimer qu'en certains cas l'injustice — si injustice il y a — n'excédera pas le péché véniel. L'argument sur lequel se fonde cette opinion vient de la difficulté où nous sommes d'établir avec précision ce qui constitue

médecin, comme un remède nécessaire à cause d'une maladie de l'utérus ou de l'organisme, elle provoque une stérilisation indirecte, qui reste permise selon le principe général des actions à double effet. Mais on provoque une stérilisation directe, et donc illicite, lorsqu'on arrête l'ovulation, afin de préserver l'utérus et l'organisme des conséquences d'une grossesse qu'il n'est pas capable de supporter. Certains moralistes prétendent qu'il est permis de prendre des médicaments dans ce but, mais c'est à tort. Il faut rejeter également l'opinion de plusieurs médecins et moralistes, qui en permettent l'usage, lorsqu'une indication médicale rend indésirable une conception trop prochaine, ou en d'autres cas semblables, qu'il ne serait pas possible de mentionner ici; dans ces cas l'emploi des médicaments a comme but d'empêcher la conception en empêchant l'ovulation; il s'agit donc de stérilisation directe.

« Pour la justifier, on cite parfois un principe de morale, juste en soi, mais qu'on interprète mal : *licet corrigere defectus naturæ*, dit-on, et puisqu'en pratique il suffit, pour user de ce principe, d'avoir une probabilité raisonnable, on prétend qu'il s'agit ici de corriger un défaut naturel. Si ce principe avait une valeur absolue, l'eugénique pourrait sans hésiter utiliser la méthode des drogues pour arrêter la transmission d'une hérédité défectueuse. Mais il faut encore voir de quelle manière on corrige le défaut naturel et prendre garde à ne point violer d'autres principes de moralité » (PIE XII, au VII<sup>e</sup> Congrès international d'Hématologie, 12 sept. 1958, dans *Documents pontificaux* [1958], p. 507). La suite immédiate du discours renouvelle la condamnation de la contraception et l'affirmation de l'honnêteté de « la mise à profit de la stérilité temporaire naturelle, dans la méthode Ogino-Knaus » (p. 508, 511).

<sup>38</sup> Il n'est sûrement pas de la *nature* de l'ovulation que la date précise de son occurrence soit incertaine.

la fertilité normale d'un époux ou d'une épouse, ou mieux d'un couple. Y a-t-il une *hypo* et une *hyper* fertilité ? Et comment l'établir ? Par exemple, toute femme est naturellement stérile durant la majeure partie de chaque mois et durant une part notable de sa vie. Peut-on affirmer avec certitude qu'il est de *la nature féminine d'ovuler* treize fois par an, plutôt que dix ou quinze fois ? Et pour combien d'années, de quel âge à quel âge, la nature fixe-t-elle la durée de la phase fertile de la vie d'une femme ? Ce sont là des questions médicales et non morales. Tant qu'on n'a pas de réponse précise, il faut reconnaître qu'on ne peut formuler de façon précise, la loi naturelle en ce domaine. Il est donc urgent qu'on entreprenne et poursuive des recherches en ce sens. Entre temps il importe d'adopter une attitude de patience renforcée de courage, comme on fait devant un grand nombre de maladies dont on n'a pas encore découvert la nature ni le remède. Entre temps, ces maladies continuent de faucher des vies humaines, mais elles font aussi fleurir les vertus des patients, de leurs médecins, qui sont stimulés dans leur recherche du remède approprié, de leurs infirmiers et de leurs parents et amis qui essaient de leur mieux de tempérer la souffrance qu'ils ne peuvent vaincre. Les progrès des dernières décades justifient de grands espoirs.

#### 4. *La légitime défense contre l'injuste agresseur.*

Le public s'est ému lors de la publication de l'opinion de trois théologiens romains au sujet de la légitime défense contre l'injuste agresseur en cas de viol<sup>39</sup>. Il est malheureux qu'on ait insisté sur le cas de « religieuses », ce qui a induit le public à penser qu'on avait jugé favorablement le cas de personnes consacrées à Dieu sans égard pour les autres.

La vérité est tout autre. Il s'agit ici d'un approfondissement de la doctrine énoncée par Pie XII au sujet de l'insémination artificielle : « jamais il n'est permis de séparer au point d'exclure positivement soit l'intention procréatrice, soit le rapport conjugal<sup>40</sup> ». En effet l'orga-

<sup>39</sup> Dans la revue *Studi Cattolici*, 5 (1961), n. 27, p. 62-72, P. Palazzini, F. Hürth, s.j., et F. Lambruschini répondent à la question suivante : *Come negarsi alla violenza ?* Les trois, par des arguments différents, montrent la légitimité de la légitime défense dans le cas proposé même en usant de pilules stérilisantes.

<sup>40</sup> Voir plus haut, note 5, à la fin.

nisme féminin n'est en aucune façon un laboratoire où n'importe qui peut mettre en marche les déterminismes biologiques de la fécondité. La femme, tout comme l'homme, a donc des droits en ce domaine et c'est librement que l'épouse les échange avec son époux par le contrat de mariage. Il s'agit là de droits exclusifs.

En conséquence la femme a le droit de se protéger efficacement contre l'injuste agresseur. Sans doute, l'enfant une fois conçu a-t-il des droits aussi imprescriptibles que toute personne humaine et nul au monde n'a le droit de le tuer (avortement). Mais *avant* que les mécanismes de la génération ne soient mis en branle ou avant qu'ils aient abouti à la conception il est parfaitement légitime (c'est même un devoir grave) que la femme se débarrasse de la semence qui a été introduite malgré elle ou encore se prémunisse de telle façon qu'une conception ne puisse résulter d'un viol imminent. L'ovule et le sperme, faut-il le répéter, n'ont aucun droit ! Engendrer sans amour conjugal est tout autant contre nature que la fécondation artificielle hors du mariage ou grâce au sperme d'une tierce personne. Le droit à la légitime défense est fondé sur le devoir de ne permettre le déclenchement des processus de la fécondation qu'en conséquence d'un acte conjugal entre époux. L'enfant né dans ces circonstances est *illégitime* non seulement en raison du père, mais de la mère. Le corps n'a pas été donné à la femme pour qu'il serve à une *pure fonction organique* de réception de semence et de fécondation. Et la femme a le devoir de veiller à ce que son organisme ne serve que dans le contexte d'un acte conjugal. Elle doit donc le défendre contre toute agression. Ce devoir de la femme violée n'ayant pas, à notre connaissance, été clairement perçu ni enseigné, on n'accusera personne de ne pas s'y être conformé.

A mon avis, ceci ne s'applique pas seulement à une célibataire ou à une femme mariée par rapport à un autre que son mari, mais aussi à une épouse lorsque son mari lui impose des rapports conjugaux nettement déraisonnables<sup>41</sup>. Même mariés, l'homme et la femme demeurent des êtres humains égaux et le sens même de la vie conjugale

<sup>41</sup> « De plus en plus consciente de sa dignité humaine, la femme n'admet plus d'être considérée comme un instrument; elle exige qu'on la traite comme une personne humaine aussi bien au foyer que dans la vie publique » (JEAN XXIII, *Pacem in terris*, Montréal, Ed. du Jour, 1963, p. 58).

et de l'acte qui lui est propre exige que le mari et l'épouse, à part entière et égale, coopèrent librement à cet acte. Si véritablement la situation d'une épouse devient comparable à celle d'une femme violée, je ne vois pas pourquoi on ne lui reconnaîtrait pas les mêmes droits de légitime défense. Faut-il ajouter qu'une telle situation entre époux ne doit pas être présumée sans motifs très graves<sup>42</sup>...

Pourrait-on aller plus loin et affirmer que, dans le cas où la condition psychologique de l'épouse, et en général la condition du foyer rendrait catastrophique toute nouvelle grossesse ou toute nouvelle naissance, le rapport conjugal *en période féconde* perdrait tout son sens et serait donc défendu ? Je le crois. L'acte conjugal serait alors, à proprement parler, une intempérance contraire à la vertu de chasteté. Doit-on en conclure que la contraception est alors permise, soit en viciant l'acte, soit en agissant sur la faculté pour la stériliser ? Cette fois, il faut répondre par un *non* catégorique.

Si, à votre jugement sûr et expérimenté, disait Pie XII aux sages-femmes, les conditions requièrent absolument un « non », c'est-à-dire l'exclusion de la maternité, ce serait un tort et une erreur d'imposer ou de conseiller un « oui ». Il s'agit ici de faits concrets et, par conséquent, d'une question non de théologie, mais de médecine; elle est donc de votre compétence. [...] même dans ces cas extrêmes, toute manœuvre préventive et tout attentat direct à la vie et au développement du germe sont défendus en conscience et exclus, et une seule voie reste ouverte qui est celle de l'abstention de tout exercice complet de la faculté naturelle.

<sup>42</sup> Le primat de l'homme dans le foyer n'est pas ici mis en doute. Mais on veut s'élever contre la tentation trop réelle, hélas ! de considérer le rapport mari-femme selon le type maître-esclave (ou parfois maîtresse-esclave). La sentence de la *Genèse* : « ta convoitise te poussera vers ton mari, et lui dominera sur toi » (3, 16), doit être interprétée de façon analogue à celle qu'on utilise pour la sentence précédente au sujet des douleurs de l'enfantement (voir PIE XII, 8 janv. 1956). Le domaine que l'homme exerce sur sa femme et son foyer doit être d'ordre « politique » et non « despotique ». Il s'agit en effet d'une société de personnes humaines libres; non d'esclaves. Il n'y a pas, d'autre part, que la force physique supérieure de l'homme qui puisse réduire la femme à n'être qu'un « instrument ». Il y a toute une gamme de procédés d'intimidation et de chantage qui vont parfois jusqu'à utiliser l'argument « religieux » (!) du « devoir conjugal », du « péché mortel » encouru par le refus. Plus souvent c'est la menace d'adultère et de rupture d'un foyer déjà peuplé d'enfants. L'instinct de domination du mâle n'étant plus tempéré et humanisé par l'amour et le respect conjugal, l'épouse est-elle vraiment dans une situation meilleure que la vierge violée ? Il peut très bien arriver — je ne dis pas que cela est fréquent — qu'à tout bien considérer la situation de certaines épouses soit encore plus inhumaine... Il faut avouer qu'on a longtemps « privilégié » la condition de l'époux. La réaction contraire comporte le danger de tellement « libérer » la femme qu'on n'aboutisse qu'à un renversement de la situation. La discussion honnête et franche aidera à trouver le juste milieu. C'est l'analyse plus poussée de la nature propre de l'acte conjugal qu'il importe de faire afin de bien dégager sa double exigence de *procréation* et d'*amour*.

Et Pie XII poursuit :

Mais on objectera qu'une telle abstention est impossible, qu'un pareil héroïsme est irréalisable. Cette objection, vous l'entendez aujourd'hui, vous la lisez partout, même de la part de ceux qui, par devoir, ou du fait de leur compétence, devraient être capables de juger bien autrement. Et on apporte pour le prouver le raisonnement suivant : « Personne n'est obligé à l'impossible et aucun législateur raisonnable ne peut être présumé vouloir obliger par sa loi même l'impossible. Mais, pour les époux, la continence prolongée est impossible. Donc, ils ne sont pas obligés à la continence; la loi divine ne peut avoir ce sens. » Ainsi de prémisses partiellement vraies, on tire une conclusion fautive. Pour s'en convaincre, il suffit d'invertir les termes du raisonnement : Dieu n'oblige pas à l'impossible. Mais Dieu oblige les époux à la continence si leur union ne peut s'accomplir selon les règles de la nature. Donc en ce cas la continence est possible. Nous avons comme confirmation de ce raisonnement la doctrine du Concile de Trente, lequel, dans le chapitre sur l'observance nécessaire et possible des commandements, enseigne, en se rapportant à un passage de saint Augustin : « Dieu ne commande pas de choses impossibles, mais en commandant, il exhorte et à faire ce que tu peux et à demander ce que tu ne peux pas, et il t'aide afin que tu le puisses » (DENZ., 804).

Par conséquent, ne vous laissez pas conduire dans la pratique de votre profession [il parle aux sages-femmes; qu'aurait-il dit aux prêtres ?] et dans votre apostolat par ce grand mot d'impossibilité, ni en ce qui regarde votre jugement intime, ni en ce qui se rapporte à votre conduite extérieure. [...] C'est faire tort aux hommes et aux femmes de notre temps que de les estimer incapables d'un héroïsme continu<sup>43</sup>.

La doctrine catholique est donc très claire sur ce point. Faut-il y voir la réfutation de ce que nous avons dit plus haut au sujet de l'épouse qui serait victime de l'« injuste agression » de son mari ? Nous ne le croyons pas. En effet, le cas jugé par le pontife est celui d'un couple qui veut d'un commun accord avoir des relations conjugales sans danger de grossesse. On doit donc affirmer, pour la même raison, que le mari ne peut lui-même frustrer l'acte charnel dont il ne veut pas se priver alors qu'il le pourrait avec la grâce de Dieu et l'éducation personnelle de son instinct. Le cas de l'épouse dans la situation de victime d'une injuste agression est différent. Ce n'est pas elle qui a l'initiative de cet acte. Au contraire, malgré sa décision ferme pour des raisons graves de s'abstenir de tout exercice complet de la faculté naturelle, elle subit l'acte qui devrait être conjugal. Bien loin d'être fécondée dans un « rapport conjugal », elle l'est par une intervention

<sup>43</sup> PIE XII, *Aux Sages-Femmes*, p. 486-487.

qui violente sa liberté et contredit sa nature de personne humaine encore plus gravement, en un sens, qu'une fécondation artificielle. Une telle action est contre nature et l'épouse doit la prévenir, ainsi que ses effets, autant qu'elle peut. Il va sans dire qu'elle doit à tout prix exclure toute connivence avec l'agression de son mari. *L'opinion ici proposée l'est sous réserve d'une meilleure intelligence des valeurs à sauvegarder.*

\* \* \*

Ceci nous ramène à notre point de départ, la *tempérance*, qu'il importe de distinguer nettement, d'une part, de la castration ou de la suppression de l'expression charnelle de l'amour conjugal; et, d'autre part, du « laisser aller » de l'instinct qui pousse l'homme et la femme l'un vers l'autre.

La « modération » dont il s'agit est une culture rationnelle de la sexualité, de façon à mettre au service de la personne et de sa vocation sociale et chrétienne, toutes les richesses sexuelles que Dieu a données aux hommes et aux femmes pour leur bonheur et pour la propagation du genre humain appelé à faire partie de la famille de Dieu.

Les arguments que nous avons fait valoir en faveur de l'intégration de la vie sexuelle à l'ensemble de la vie du couple chrétien sont tous basés sur la dignité de la personne humaine et sur la responsabilité. Ils font partie d'une vue « pédagogique » de la morale conjugale qui ne néglige d'ailleurs pas l'aspect problématique.

Qu'il nous soit permis de conclure ces pages en citant de nouveau Pie XII dont les textes devraient être sous les yeux de tous ceux qui abordent ces questions :

Notre enseignement n'a rien à voir avec le manichéisme ou le jansénisme comme certains le prétendent pour justifier des doctrines opposées. Il est tout simplement la défense de l'honneur du mariage chrétien et de la dignité personnelle de l'homme et de la femme<sup>44</sup>.

Du reste, ce qui aide surtout à surmonter les multiples épreuves de la vie conjugale, c'est la foi vive et la fréquentation des sacrements, d'où jaillissent des torrents de force, de la puissance desquels ceux qui vivent hors de l'Église peuvent difficilement se faire une idée claire<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 498.

<sup>45</sup> PIE XII, *Au Front de la Famille*, 26 nov. 1951.

Cet aspect sacramental de la vie chrétienne est, à notre avis, très important. Au lieu d'éliminer la responsabilité et le sens de la culpabilité jugée insupportable, n'est-il pas préférable d'éduquer les époux à assumer virilement leur responsabilité et à confesser humblement leur culpabilité au Sauveur miséricordieux qui non seulement pardonne les péchés, mais renforce l'âme par sa grâce en vue des luttes et de la victoire finale ?

Roger GUINDON, o.m.i.,  
Centre Sedes Sapientiae.

# *Théologie de l'Alliance sinaïtique dans le Deutéronome*

(suite)

---

## II. — DÉVELOPPEMENT DEUTÉRONOMIQUE DU PROLOGUE HISTORIQUE DE L'ALLIANCE.

L'insistance que nous avons mise sur la forme des traités hittites entre inégaux et l'alliance mosaïque se justifie au regard des acquisitions récentes de la science biblique concernant la littérature deutéronomique. Il est devenu évident que notre « Deutéronome » se relie de multiples façons à cette alliance primitive, et ne peut se comprendre sans elle.

Sans doute, une longue histoire distingue notre texte actuel de son principe mosaïque. Cinq ou six siècles de vie politique, religieuse et sociale intense ont vu apparaître des éléments nouveaux; des dissociations des données primitives se sont opérées; les accents se sont déplacés<sup>1</sup>. Le Deutéronome surgit pourtant comme une grandiose synthèse de réforme, qui rejoint le milieu mosaïque plus que par son seul esprit. Il est le terme d'un mouvement<sup>2</sup> où s'est conservée la tradition amphictyonique même dans ses formes de pensée et d'expression. Ce mouvement s'est localisé notamment dans le Royaume du Nord, il a gardé des attaches avec la tradition sichémite, a côtoyé la tradition élohiste, enfin n'est pas resté étranger à l'activité des prophètes Amos et Osée<sup>3</sup>. Ces formes caractéristiques de pensée et d'expression se laissent facilement reconnaître sous le revêtement que leur a légué le temps. Le Deutéronome nous les fait voir fortement marquées par l'activité culturelle, approfondies dans leur signification première, équilibrant des éléments névralgiques. Le Deutéronome marque un

<sup>1</sup> Signalons, à titre d'exemples, le jeu historique des traditions patriarcales, mosaïque, davidique, les associations diverses des événements de l'Exode, du désert, de l'établissement en Palestine, enfin les accents successifs sur la grâce inconditionnée de Yahvé ou l'obligation à la Loi.

<sup>2</sup> Ceci n'exclut pas que le mouvement se soit continué; on en trouve des traces dans la tradition postérieure, notamment en Qumrân et même dans le Nouveau Testament.

<sup>3</sup> Voir J. MUILENBURG, *art. cit.*, p. 348s.

authentique progrès de la Révélation et de la réflexion théologique sur les données essentielles de la foi d'Israël<sup>4</sup>.

Notre travail présuppose que le Deutéronome soit situé à un moment précis dans l'histoire d'Israël. Depuis la mise en scène de la critique littéraire, des positions se sont assez fermement fixées. Communément d'accord sur l'existence d'un Ur-deuteronomium qui aurait été l'objet de la découverte dans le Temple sous Josias, les exégètes ont tenté de préciser ce document primitif et d'en déterminer l'âge. A peu d'exceptions près, on a retrouvé ce document dans le fonds légal des chap. 12-26, pour le situer peu après la chute du Royaume du Nord<sup>5</sup>. Ce document retrouvé sous Josias aurait connu une première rédaction dans le contexte de la réforme josianique : 4, 41-10, 5; 10, 10-28, 46; 31, 9-13, 24.27<sup>6</sup>. Une seconde rédaction, exilique, aurait ajouté : 1-4, 40; 10, 6-9; 28, 47-68; 29-30; 31, 3b-8.14b.16-22.28-30; 32; 34. Le tout aurait été inséré dans le Pentateuque au cours du V<sup>e</sup> siècle<sup>7</sup>. Cette position peut être considérée comme encore substantiellement valable. Pourtant une revision s'impose. Il devient de plus en plus clair que les éléments de l'alliance sinaïtique conservés et actualisés dans notre livre sont l'héritage de la tradition sichémite et même mosaïque. Ceci affecte les ch. 4-10 particulièrement. Le Deutéronome primitif ne comporterait pas seulement le matériel légal, mais même une bonne part des discours de Moïse. Par ailleurs, N. Lohfink vient de montrer que les chapitres 5-10 forment un tout (sauf ch. 8 et des parties des ch. 7 et 9)<sup>8</sup>. La date donc de ce Deutéronome primitif et même sa structure sont certainement encore sujettes à caution<sup>9</sup>.

D'autre part, le père W. Moran met en question les textes « exiliques » : les contrats hittites utilisent le thème de l'exil parmi les malédictions. La tradition deutéronomique, suivant le schème de

<sup>4</sup> Voir G. VON RAD, *Theologie des alten Testaments*, I, p. 218-230.

<sup>5</sup> Ainsi A. Alt, K. Galling, L. Rost, W. O. W. Oesterley et T. H. Robinson (voir J. MUILENBURG, *art. cit.*, p. 348s.).

<sup>6</sup> S. Pagano présente cette position comme communément admise parmi les exégètes catholiques, voir *Tableau chronologique des Livres de l'Ancien Testament*, Ottawa, 1959.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Voir N. LOHFINK, *Mandatum magnum in Dtn 5-11*, dans *Verbum Domini*, 41 (1963), p. 73-77; résumé de sa thèse doctorale : *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11* (Analecta Biblica 20, Rome, 1963).

<sup>9</sup> Comme d'ailleurs on le dit de l'Elohiste (J. MUILENBURG, *art. cit.*, p. 350).

l'alliance traditionnelle, a pu l'insérer avant même l'expérience de l'exil du Royaume du Nord ou de Juda<sup>10</sup>. Le vocabulaire dit « deutéronomique » présente ses difficultés; c'est le vocabulaire même des alliances anciennes<sup>11</sup>.

La critique littéraire du Deutéronome est certainement flottante depuis les récentes études sur l'Alliance. L'on comprend l'urgence d'une invitation comme celle que lançait récemment J. Muilenburg :

If the origins of Deuteronomic language, style, and literary structure are to be traced to the latter part of the eighth century and before that period to the Shechemite amphictyony in the period of the settlement, [et nous ajouterions : à la période de Moïse même] then it is clear that the history of Israel's religious faith requires restatement. This applies a fortiori to the covenant formulations of the Elohist and the Deuteronomists, the royal covenant pericopes, and the covenant contexts in the prophets, above all Hosea and Jeremiah<sup>12</sup>.

Nous adoptons substantiellement la critique littéraire communément admise, avec les nuances que nous indiquerons au cours du travail. Plus importante, nous semble-t-il — indépendamment de ses racines dans la tradition, — est la situation du fait deutéronomique dans l'histoire d'Israël. Et ici, nous sommes sur un terrain plus ferme. L'influence historique du Deutéronome commence au VII<sup>e</sup> siècle<sup>13</sup>. C'est lui qui a inspiré et guidé la réforme déjà entreprise par Josias. Cela est hors de doute aujourd'hui. Le contexte en est un de ressourcement national et religieux après le désastreux règne de Manassé. Josias voulait redonner au peuple élu le pays, l'unité et la puissance du règne davidique; il perçut dans la charte religieuse retrouvée le moyen le plus approprié d'atteindre son objectif<sup>14</sup>. Regroupant pour des fins peut-être d'abord militaires le « 'am ha'aretz » de Juda<sup>15</sup>, il reçut de cette population conservatrice le plus pur des traditions ancestrales dont il fit son programme d'action<sup>16</sup>. Des traditions jusque-

<sup>10</sup> W. MORAN, *De Fœderis Mosaici Traditione*, dans *Verbum Domini*, 40 (1962), p. 15; voir K. BALTZER, *op. cit.*, p. 40-47.

<sup>11</sup> W. MORAN, *art. cit.*, p. 15.

<sup>12</sup> J. MUILENBURG, *art. cit.*, p. 350.

<sup>13</sup> M. NOTH, *Histoire d'Israël*, p. 284.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 281ss.

<sup>15</sup> G. VON RAD, *Studies in Deuteronomy*, p. 60s.

<sup>16</sup> *Ibid.*; G. Von Rad rejoint des conclusions déjà proposées, selon une tout autre voie, par E. JUNGE, *Wiederaufbau des Heerwesens des Reiches Juda unter Josia*, 1936.

là retenues dormantes dans le peuple de la périphérie devinrent décisives.

Le Deutéronome est marqué de deux traits dominants. Il est d'abord un « purifiant » : il veut débarrasser le sol palestinien des cultes étrangers, notamment du culte officiel assyrien<sup>17</sup>; il fait disparaître « tout le mal » introduit dans le peuple; il condamne « tout ce qui déplaît à Yahvé ». En second lieu, il veut réédifier le pur Yahvisme, avec lieu unique d'adoration, selon l'esprit amphictyonique ancien. Le Deutéronome est un appel puissant et pathétique où résonne toute la foi traditionnelle israélite<sup>18</sup>.

Plusieurs traditions s'y rencontrent et se conjuguent. Nous voudrions, ici, exploitant le schéma initial de l'alliance sinaïtique, dégager le sens qu'y prend la mention de l'alliance mosaïque.

#### A. LE THÈME DE L'EXODE, SES ADDITIONS, SON INTERPRÉTATION.

L'alliance amphictyonique s'effectua historiquement sur la base de la libération d'Égypte<sup>19</sup>. Interprétée comme un geste gratuit et bienveillant de Yahvé, la sortie du « pays de servitude » fut l'antécédent historique qui s'exprima dans le prologue aux stipulations de l'Alliance et commanda la réponse du peuple privilégié. Nous analyserons successivement les mentions de l'Exode selon les divers blocs que la critique littéraire a distingués.

##### 1. Chap. V-XI.

Ces sept chapitres constituent la section parénétiqne par excellence du livre. Cette section est essentiellement un développement du premier commandement<sup>20</sup>. Il est plus indiqué d'en chercher la forme de pensée que de la disséquer en unités disparates. L'Exode y est mentionné douze fois.

<sup>17</sup> J. BRIGHT, *A History of Israel*, p. 296s.

<sup>18</sup> G. VON RAD, *Theologie des alten Testaments*, I, p. 218.

<sup>19</sup> Voir plus haut, I, D.

<sup>20</sup> S. R. DRIVER, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, 1902, p. 82 (références ultérieures : DRIVER).

a) V, 2-31 : *la scène de l'Horeb.*

Cette péripécie nous procure deux mentions de l'Exode, respectivement liée au (v. 5), ou insérée dans le Décalogue (v. 15). L'ensemble 5, 2-31 forme un tout qui, tout en rapportant le Décalogue traditionnel, entend expliquer l'autorité de Moïse promulguant « commandements, lois et coutumes » dans les plaines de Moab : Yahvé a parlé au peuple de la montagne, au milieu du feu (v. 4); par crainte du feu, le peuple avait délégué Moïse auprès de Yahvé (v. 5); le v. 22 reprend : « Il vous parla du milieu du feu, dans la nuée et les ténèbres... » La crainte du peuple devant Yahvé parlant du milieu du feu, dont le thème est repris aux v. 22.23.24.25, l'a amené à déléguer de nouveau Moïse auprès de Yahvé pour qu'il reçoive tout ce que dira Yahvé. Cette péripécie est une apologie deutéronomique ingénieuse de la mission prophétique de Moïse.

Le Décalogue est inséré (v. 6-21) sans note deutéronomique particulière<sup>21</sup>. L'introduction, v. 6, qui nous intéresse ici, a d'abord été jugée par plusieurs, entre autres H. Schmidt<sup>22</sup>, comme non primitive. Mais D. S. Mowinckel voit dans cette déclaration de Yahvé et le Décalogue une unité littéraire reproduisant un schème culturel constant<sup>23</sup>. L'introduction historique est un développement du Décalogue même<sup>24</sup>. Depuis la découverte des documents hittites, son caractère primitif ne peut être mis en doute. G. E. Mendenhall et à sa suite W. Beyerlin<sup>25</sup> l'ont démontré par les exigences du schème d'alliance aux origines de notre tradition sinaïtique. La libération d'Égypte forma originellement le noyau du prologue historique essentiel à l'Alliance.

Ce v. 6 ne peut pas être traduit comme le suggérait E. Koenig<sup>26</sup> en faisant de « suis Yahvé, ton Dieu... » le prédicat. Koenig voyait de ce

<sup>21</sup> W. Moran suggère d'abandonner, une fois pour toutes, l'idée d'une rédaction deutéronomique du Décalogue (*Cath. Bibl. Quarterly*, 25 [1963], p. 87, note 56), après H. G. REVENTLOW, *Gebot und Predigt im Dekalog*, 1962, auquel il réfère. Les additions au Décalogue primitif sont des ajoutés culturels.

<sup>22</sup> H. SCHMIDT, *Mose und der Dekalog*, dans *Gunkelfestschrift*, I, p. 90s., cité par D. S. MOWINCKEL, *Le Décalogue*, p. 7.

<sup>23</sup> D. S. MOWINCKEL, *Le Décalogue*, p. 7-11.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 16 et 62. W. Beyerlin analyse la péripécie parallèle et même presque en tout identique d'Ex. 20, 21-27.

<sup>26</sup> Eduard KÖENIG, *Das Deuteronomium*, 1917 (*Kommentar zum Alten Testament*, III), p. 86 : « Ich, Jahve, bin dein Gott, der... » (Nous référerons à cet ouvrage par : KÖENIG.)

verset un parallèle dans le verset suivant : « Tu n'auras pas d'autres dieux que moi »; il jugeait inutile l'identification de Yahvé, déjà faite en Ex. 4, 28; il estimait nécessaire que le Décalogue apportât du nouveau, présentant Yahvé comme le libérateur; enfin, il lisait « Yahvé, ton Dieu » comme sujet dans des phrases telles qu'au v. 9<sup>27</sup>. Mais cette argumentation est devenue caduque avec les recherches récentes sur l'Alliance. Le v. 6 est une introduction historique où Yahvé s'identifie, déclarant son nom et son titre, et proclamant le geste historique qui lui donne droit à la promulgation du Décalogue<sup>28</sup>. Le style est Je-Tu; Israël est considéré collectivement. « De la maison de servitude » est vraisemblablement une addition secondaire, dans le style deutéronomique<sup>29</sup>.

Le Deutéronome reproduit ici un document plus ancien, né d'une source commune à Ex. 20, 2-17. Le sens originel du v. 6 a été conservé: rappel de l'histoire, prologue aux stipulations. Il statue le devoir de reconnaissance envers Yahvé et le droit que détient Yahvé<sup>30</sup> d'exiger la soumission. Les chapitres suivants du Deutéronome nous montreront un sens de l'histoire très évolué, mais toujours lié à l'exigence d'une réponse à Yahvé.

La seconde mention de l'Exode dans cette péricope est au v. 15 relatif au précepte du sabbat. C'est sur ce précepte que se note la plus grande différence d'avec la recension d'Ex. 20<sup>31</sup>. La forme primitive dut être : « lô ta'assê kol mela'ka beyom hashabat », de structure apodictique, négative. Le rédacteur P d'Ex. 20, 8, invite au souvenir; le D est plus impératif, et par là plus près de l'original : « observe... »; il insiste d'ailleurs davantage sur l'ordre de Yahvé : v. 12b. 15b. 16a. L'énumération des bénéficiaires du sabbat débute sur une base commune; Deut. 5, 14, ajoute « ton bœuf, ton âne », rappelle le motif humanitaire de cette conduite : « Ainsi, comme toi-même, ton serviteur et ta servante pourront se reposer », et surtout évoque la libération d'Égypte réalisée par Yahvé (v. 15). Alors que P en Ex. 20, 8-11, expose un motif religieux à l'observance du sabbat, le

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> W. BEYERLIN, *op. cit.*, p. 62; W. MORAN, dans *Verbum Domini*, 40 (1962), p. 10s.

<sup>29</sup> Deut. 6, 12; 7, 8; 8, 14; 13, 6.11; D. S. MOWINCKEL, *op. cit.*, p. 7.

<sup>30</sup> Le caractère apodictique du Décalogue ne s'explique que par un droit absolu de Yahvé sur Israël.

<sup>31</sup> Voir E. KENIC, p. 91, pour un tableau des différences.

Deutéronome s'oriente vers la justification historique du « comment » de l'observance. Il veut une observance commune, totale, réalisée par tous les éléments du peuple. Le motif en est la convenance du repos de toute la maisonnée. Mais ce motif immédiat entraîne la mention du bienfait de la libération dont a bénéficié gratuitement Israël, et qu'il doit reproduire vis-à-vis de ses frères, les éléments moins fortunés d'Israël<sup>32</sup>. Ce souci humanitaire est caractéristique du Deutéronome<sup>33</sup>, mais on en trouve déjà l'application au précepte sabbatique dans le Code de l'Alliance, Ex. 23, 12<sup>34</sup>. Israël a très tôt perçu l'analogie entre sa situation passée en Égypte et celle de l'étranger, du pauvre, de l'orphelin, de la veuve parmi lui<sup>35</sup>.

Par cette mention de la libération, l'auteur du Deutéronome retrouve le fondement de l'observance sabbatique. Il peut poursuivre : « C'est pourquoi Yahvé, ton Dieu, t'a commandé... », rejoignant son thème initial du v. 12. On ne peut voir la libération comme fondement de l'institution elle-même du précepte sabbatique<sup>36</sup>, mais plutôt comme un motif historique à sa célébration<sup>37</sup>. Le texte suggère peut-être que le sabbat est devenu un mémorial périodique de la libération et de la relation contractée dans la suite entre Yahvé et Israël<sup>38</sup>. Le Deutéronome témoigne déjà clairement du processus d'historicisation des fêtes<sup>39</sup>.

L'association de l'attitude bienveillante envers les petits à l'événement de la libération exige davantage notre attention. L'attitude prescrite est une loi pour Israël; cette loi est plus qu'une attitude éthique visant à imiter Yahvé. Elle s'enracine dans l'Alliance elle-même. Il faudrait ici relire les prologues historiques et les stipulations des traités hittites pour réaliser la communauté de sentiments qu'établissait l'Alliance, tant parmi les vassaux entre eux qu'entre le vassal

<sup>32</sup> A. BERTHOLET, *Deuteronomium (Kurzer Hand-Commentar zum A.T., V)*, 1899, p. 22 (référence ultérieure : BERTHOLET).

<sup>33</sup> Voir 15, 13ss., 24, 14-17, 16, 12.

<sup>34</sup> Voir H. CAZELLES, *Etudes sur le Code de l'Alliance*, p. 96.

<sup>35</sup> Voir dans le même Code de l'Alliance Ex. 22, 20; 23, 9; le Code de la Sainteté reprend le même thème : Lévi, 19, 33-34.

<sup>36</sup> Ainsi A. DILLMANN, *Die Buecher Numeri, Deuteronomium und Josia<sup>2</sup> (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum A.T.)*, 1886, p. 267 (référence ultérieure : DILLMANN); S. R. DRIVER, p. 85; A. CLAMER, *Le Deutéronome (La Sainte Bible, II)*, 1946, p. 553.

<sup>37</sup> A. DILLMANN, p. 266.

<sup>38</sup> S. R. DRIVER, p. 85s.

<sup>39</sup> Voir surtout 16, 1-17.

et le Grand Roi. Muršiliš II écrit à Kupanta-KAL : « Comme je t'ai protégé, toi, ton fils... *ainsi*, toi aussi, protège-moi, mon fils <sup>40</sup>... » ; les vassaux s'engagent à la fidélité réciproque <sup>41</sup> : « tu seras mon ennemi, si tu attaques un de mes alliés <sup>42</sup> ». Le Roi Seigneur et ses vassaux auront les ennemis communs <sup>43</sup>. Suppiluliumaš écrit à Hukkanaš : « Protège-moi sous tout rapport » et il affirme de nouveau la communauté dans les amitiés et les adversaires <sup>44</sup>. L'Alliance situe les intérêts du Grand Roi dans les vassaux eux-mêmes. L'attitude d'un vassal est la même envers son Seigneur qu'envers ses co-vassaux. L'intercommunion absolue règne comme à l'intérieur d'un même corps. On comprend que la conduite passée du Grand Roi devienne norme de vie des co-vassaux entre eux. C'est là que s'enracine la loi d'Israël envers les moins fortunés du pays : tous sont égaux devant le Seigneur Yahvé, les intérêts de chacun sont ceux de Yahvé lui-même. L'événement de l'Exode se prolonge dans la vie de chacun des membres de l'amphictyonie. Ce n'est pas l'une des moindres expressions du dynamisme du prologue historique de l'Alliance sinaïtique.

#### b) VI, 10-15.

La péricope 6, 10-15, forme une unité bien caractérisée. S. R. Driver l'avait déjà perçue comme telle <sup>45</sup>. Les efforts de Steuernagel pour considérer comme secondaires les formes au pluriel sont dépassés <sup>46</sup>.

Ces versets forment un diptyque, dont le pivot est le v. 12. Les v. 10-11 décrivent, en termes paradisiaques, la situation idéale d'Israël; nul doute que l'Israël auquel s'adresse l'auteur jouit présentement d'une situation privilégiée. Il est dans l'abondance, ses désirs sont comblés. Cette vie facile lui a été accordée en toute gratuité, sans effort de sa part. Cette circonstance posée, à la façon d'un sommet

<sup>40</sup> FRIEDRICH, 31 (1926), p. 121.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>43</sup> Muwattalliš à Alakšanduš de Wiluša (voir FRIEDRICH, 34 [1930], p. 59, 67, 71, 73).

<sup>44</sup> FRIEDRICH, 34 (1930), p. 117; voir également E. F. WEIDNER, 9 (1923), p. 131 (Hattušil III et Bentešina), p. 141 (un roi de Ḫatti et Lab'u).

<sup>45</sup> *Op. cit.*, p. 93; il l'intitule : « Let Israel beware lest, in the enjoyment of material blessings, provided without exertion on its part, it forget Jehovah, its Deliverer, and desert Him for other gods. »

<sup>46</sup> Carl STEUERNAGEL, *Deuteronomium und Josia (Handkommentar zum A.T.)*, 1900, p. 25 : v. 14 (référence ultérieure : STEUERNAGEL).

historique finalement atteint, l'auteur dicte une conduite : « N'oublie pas Yahvé. » Le précepte est développé avec insistance dans les versets suivants <sup>47</sup> : la priorité accordée aux objets dans la structure du v. 13 suggère un orateur qui martelle ses mots <sup>48</sup>; le précepte est repris sous forme négative au v. 14 <sup>49</sup>; enfin une menace de châtement clôt la péricope (v. 15).

Trois éléments du schéma de l'Alliance se laissent facilement reconnaître : 1° le prologue historique; 2° les stipulations; 3° la malédiction. Le prologue historique est au futur seulement pour se plier au procédé littéraire qui fait parler Moïse à Moab. En réalité, le Deutéronomiste a devant lui un auditoire pour qui cette étape est déjà franchie : Yahvé a réalisé sa promesse aux Patriarches, il a conduit le peuple élu au pays promis; il lui a donné villes, maisons, puits, vignes, oliviers <sup>50</sup>. Yahvé est le sujet de tout ce premier plan du diptyque; Lui seul a guidé l'histoire d'Israël, comme le notait Bertholet <sup>51</sup>. Ce don gratuit, unique, fruit de la fidélité de Yahvé commande le précepte : « N'oublie pas... » L'orateur eût pu s'arrêter là. La loi de la reconnaissance s'imposait avec évidence. Mais il qualifie ce Dieu bienfaiteur d'une phrase sans doute stéréotypée, mais capable d'émouvoir l'auditoire parce qu'elle indique l'abîme d'où Israël a été tiré : « ... ton Dieu, qui t'a fait sortir du pays d'Égypte, du pays de servitude » (v. 12). Le prologue historique, hérité des anciens, résume ici tous les bienfaits prodigués par Yahvé. L'auteur l'a intentionnellement bloqué avec le précepte du souvenir de Yahvé. Cette formulation

<sup>47</sup> La crainte est une autre formulation de l'amour commandé par l'Alliance (voir W. MORAN, *Cath. Bibl. Quarterly*, 25 [1963], p. 78; Cl. WIÉNER, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament*, p. 38ss.); loin d'exclure une attitude d'amour, elle signifie toute l'attitude de piété due à Yahvé (STEUERNAGEL, p. 26), exaltant la distance de l'homme à Dieu (DILLMANN, p. 271). La crainte est une recommandation de base dans la prédication deutéronomique : voir 4, 10; 5, 26; 6, 2.24. — Cette crainte trouve son expression dans les actes, notamment le culte : voir 10, 12.20; 11, 13. — Enfin les actes publics du serment se feront dans la confession de Yahvé, soit sa reconnaissance « comme du plus haut et du plus cher » (point n'est besoin d'interpréter le serment au sens figuré, comme le suggère A. E. EHRLICH, *Randglossen zur hebraeischen Bibel*, II : *Leviticus, Numeri, Deuteronomium*, Leipzig, 1909, p. 271).

<sup>48</sup> STEUERNAGEL, *ibid.*

<sup>49</sup> On notera la reprise du premier commandement (5, 7). Pour montrer la continuité du développement deutéronomique, Kœnig (p. 100) note la reprise de 5, 6s. en 6, 4s., de 5, 6b en 6, 12, de 5, 9 en 6, 15.

<sup>50</sup> La construction que suggère Arnold B. EHRLICH, *Randglossen zur Hebraeischen Bibel*, II, 1909, p. 271 : de faire du pays le seul objet du serment aux Patriarches, pour mettre une modalité finale dans « latet leka... » avec villes, maisons... comme objet, fait ressortir encore davantage la priorité du don au peuple.

<sup>51</sup> BERTHOLET, p. 25.

particulière de la loi de la fidélité en termes de souvenir sera reprise en 8, 11.14.18.19 : elle recourt à la gratitude. Le schéma primitif de l'Alliance avait ses limites de persuasion, et l'orateur deutéronomiste les touche ici, dans la situation paradoxale où il se trouve : un peuple infidèle à Yahvé goûte pourtant les félicités d'une vie comblée et paisible. La malédiction n'a pas suivi aussi durement qu'on l'avait cru auparavant. L'orateur ne peut qu'exalter la situation présente, pour provoquer un retour reconnaissant au bienfaiteur. Mais le schéma lui offre un argument ultérieur : la menace d'une destruction à venir. Yahvé est un Dieu jaloux, dont la situation présente peut n'être qu'un moment de patience. L'auteur évoquera d'ailleurs, au verset suivant (v. 16), le temps d'épreuve du désert.

La péricope 6, 10-15, nous fait voir le schéma initial de l'Alliance appliqué à un moment précis de l'histoire d'Israël. L'adaptation réussie qu'en a faite le Deutéronomiste atteste sa fécondité. Elle illustre à quel point cette forme est passée au plan de la pensée.

c) VIII, 7-20.

La péricope 8, 7-20, a plusieurs traits en commun avec celle que nous venons d'étudier. L'auteur a devant lui un peuple privilégié par le pays qui est sien et la prospérité dont il jouit. Il exhorte à la fidélité à Yahvé, auteur de cette situation, dont le peuple s'est soustrait en s'attribuant à lui-même la conquête de ces biens. La péricope est solidement structurée<sup>52</sup>, illustrant clairement, surtout des v. 11 à 18, le style deutéronomique<sup>53</sup>.

Les v. 7-10 forment un premier tableau, dont le sommet est le v. 10 : ils décrivent le fait de la conduite par Yahvé dans un pays de délices; la description du pays en fait une contrée exceptionnellement riche et prospère. Il est un pur don de Yahvé<sup>54</sup>. Le v. 10 en décrit l'aboutissement normal : « Tu mangeras et tu seras rassasié », et comme

<sup>52</sup> Voir l'unité reconnue par S. R. DRIVER, p. 108, et le titre correspondant. Steuernagel (p. 30) voit l'unité de la péricope dans le thème du danger d'orgueil; en conséquence, il rejette comme secondaires les v. 11b et 19-20 où il est question de désobéissance et de poursuite d'autres dieux; nous jugeons cette disséction sans fondement objectif.

<sup>53</sup> Edouard Dhorme a excellemment rendu la période deutéronomique dans sa traduction, édition de la Pléiade, 1957.

<sup>54</sup> Yahvé est mis en tête de la phrase comme sujet; il a l'initiative de la conduite; Israël est désigné comme un individu (« tu »).

comportement tout naturel : « Tu béniras Yahvé, ton Dieu, sur le bon pays qu'il t'a donné. » L'attitude reconnaissante<sup>55</sup> d'Israël envers Yahvé devra être aussi spontanée que sa satisfaction d'être comblé de bien-être<sup>56</sup>.

Le précepte formel est énoncé au v. 11. L'oubli condamné est l'infidélité ou le rejet des « commandements, sentences et préceptes » promulgués par l'intermédiaire de Moïse. Cette infidélité — selon la structure de la phrase — s'exprimera doublement : 1° dans un gonflement du cœur qui fera oublier effectivement Yahvé, le Libérateur, 2° dans un mouvement d'orgueil qui reliera le bien-être d'Israël à la seule force du peuple comblé.

On peut schématiser ainsi la péricope :

Don du pays (v. 8-20)

Garde-toi alors d'oublier Yahvé ton Dieu en ne gardant pas ses commandements... (v. 11)

de peur que :

quand tu mangeras et seras rassasié... (v. 12-13)

ton cœur ne s'élève

et que tu n'oublies Yahvé, ton Dieu

qui t'a fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude (v. 14)

qui t'a fait marcher par le grand et terrible désert... (v. 15-16)

de peur que :

tu ne dises en ton cœur : C'est ma force et la puissance de ma main qui m'ont procuré cette richesse, (v. 17)

mais pour que tu te souviennes de Yahvé, ton Dieu, car c'est lui qui te donne la force... (v. 18)

Quatre gradins se laissent saisir, où alternent la mention des bienfaits de Yahvé et le précepte du souvenir de Yahvé :

les v. 8-10 : bienfaits

11 : précepte

12-13 : bienfaits

14a : précepte

14b-16 : bienfaits

17 : précepte

17b : précepte

18 : bienfaits

<sup>55</sup> BERTHOLET, p. 29.

<sup>56</sup> La spontanéité de l'attitude attendue justifie la traduction de Dhorme : « et tu béniras » ; il est vrai que l'auteur énonce ici moins le précepte de louange à Dieu que le mouvement normal qui jaillira d'Israël ; voir A. E. EHRLICH, *Randglossen*, II, p. 275, qui traduit : « tu auras raison de bénir Yahvé » (und du wirst Grund haben JAVH zu danken).

Le prédicateur deutéronomiste a devant les yeux un peuple excessivement comblé<sup>57</sup>. Les biens dont celui-ci dispose sont son danger, car utilisés égoïstement, ils l'éloignent de son Dieu; le Deutéronomiste en fait le point de départ de son exhortation. La description du pays donné par Yahvé (v. 8-10) a abouti à la reconnaissance d'un mouvement normal de gratitude (v. 10b). Ce mouvement est formulé en loi au v. 11 : « Garde-toi d'oublier... » La pensée de l'auteur se poursuit par l'amplification des biens possédés : « quand tu mangeras et seras rassasié... » (v. 12-13). Le bien-être dont jouit Israël porte son ambiguïté; malgré son infidélité reconnue, le peuple de Yahvé jouit d'une situation exceptionnelle; d'où le danger de méconnaître Yahvé et de s'attribuer la raison d'une telle prospérité. L'auteur deutéronomiste dépasse alors la vue des bienfaits présents, pour plonger à leur racine même : la libération d'Égypte. Toute ambiguïté est alors rejetée, car le peuple retrouve ici un élément fondamental de son credo; la gratuité de la libération de l'esclavage et de la conduite dans ce pays. L'orateur a saisi que l'histoire à courte vue, qui tait l'étape initiale et décisive ne peut persuader. Il voit deux étapes de la bienveillance de Yahvé : l'étape antérieure à la liaison sacrée et l'étape ultérieure où Israël s'est fait le coopérateur de Yahvé. La seconde est déformée par Israël orgueilleux, adonné à la vie facile; mais la première garde toute sa pureté et révèle le véritable auteur de la situation présente. Le Deutéronomiste peut poursuivre sa parénèse : prévenir contre le danger de suffisance égoïste et réaffirmer Yahvé comme l'auteur de la puissance d'Israël (v. 17-18), mais il avait déjà, au v. 14, frappé la note la plus persuasive.

L'exhortation au souvenir de Yahvé est encore ici intimement liée à l'événement de la libération d'Égypte, et c'est de cette liaison qu'elle acquiert sa plus grande force de persuasion. L'auteur retrouve là la tradition sinaïtique dans ses deux éléments fondamentaux : histoire et loi, ou si l'on veut : bienfait-réponse. La note exploitée est la reconnaissance.

Le spectre menaçant d'un châtement pour l'infidélité est brandi en conclusion de la péricope (v. 19-20), mais comme en 6, 10-15, il

<sup>57</sup> Le « comme aujourd'hui » du v. 18 indique que l'auteur écrit en un temps où les v. 7-9 et 12-13 sont réalisés (STEUERNAGEL, p. 31).

trahit les limites d'un appel à la reconnaissance adressé à un peuple endurci et satisfait.

d) VI, 20-25.

La péricope traite explicitement de la raison d'être des lois. Elle concerne directement l'instruction des enfants quant à l'origine, la nature et le but des lois<sup>58</sup>. Mais à l'arrière-fond se laisse dessiner une société assez éloignée de ses origines pour avoir oublié le sens des obligations qu'elle entend lui être destinées. « Qu'est-ce donc que ces instructions... que Yahvé notre Dieu vous a prescrites ? » La réponse est à la fois bien deutéronomique et des plus pédagogiques : dans l'histoire<sup>59</sup>.

Le père décrira à son fils le séjour en Égypte, les grandioses événements de la libération<sup>60</sup>, la conduite dans le pays promis devant les Pères. Le v. 24 ajoute à cette énumération, sans justification ultérieure, l'imposition des lois, dont la prescription fondamentale est la « crainte de Yahvé, notre Dieu ». L'addition de l'imposition des lois transcende l'ordre chronologique que l'écrivain avait suivi jusque-là. La relation est logique, l'histoire salvifique fondant l'imposition de lois. La reconnaissance devrait justifier l'obéissance à cette volonté de Yahvé, mais les v. 24b et 25 expliquent davantage le sens de l'événement. De l'obéissance du peuple dépendent son bonheur et sa longue vie dans le pays acquis. Cet ajouté fait voir que Yahvé est devenu le maître d'Israël, avec contrôle de sa destinée. Les actes salvifiques antérieurs lui ont conféré un droit sur ce peuple, et la soumission du peuple répond à un devoir strict. La libération d'Égypte a été une authentique acquisition par Yahvé d'un peuple à soi, et le peuple a depuis lors son Dieu en Yahvé. On ne peut voir plus clairement, sans que le terme y soit, la réalité de l'Alliance, fondamentalement réalisée dans l'acte libérateur<sup>61</sup>. Israël se trouve dans une véritable situation

<sup>58</sup> DILLMANN, p. 272.

<sup>59</sup> Déjà Bertholet (p. 25) notait le souci deutéronomique d'insérer l'histoire dans la religion et d'enseigner la religion par l'histoire.

<sup>60</sup> Le v. 23 débute par un NOUS emphatique, opposant le peuple israélite aux Egyptiens : c'est le style emphatique du prédicateur qui veut faire partager son expérience à d'autres (BERTHOLET, *ibid.*).

<sup>61</sup> « Aux enfants s'informant de l'origine de l'imposition de la Loi, on doit mentionner la libération d'Égypte comme l'événement par lequel Yahvé est devenu le Dieu d'Israël et s'est ainsi acquis le droit de lui imposer des lois » (A. E. EHRLICH, *Randglossen*, II, p. 271).

juridique devant Yahvé, il a une nouvelle « justice » (v. 25) à réaliser devant Yahvé<sup>62</sup>. Yahvé est devenu son Seigneur, sa volonté sera sa norme de vie.

La réponse du père à son fils est des plus sereines, les lois étant présentées moins comme un fardeau que comme la voie vers des bienfaits vitaux ultérieurs<sup>63</sup>. Le Dieu d'Israël est le Dieu des Pères, sa geste salvifique a été commandée par un serment<sup>64</sup>, son attitude présente peut n'être que bienveillante.

Cette péricope retient trois éléments du schéma initial d'alliance : histoire, lois, bénédictions. La courbe qui va du serment aux Patriarches aux promesses de bonheur et de vie laisse percevoir un dessein de grâce dans la fidélité; le passé incite à la gratitude et commande l'obéissance. L'absence de la mention de l'Alliance s'explique par l'approfondissement de l'idée du droit acquis par Yahvé lors de la libération, l'événement du Sinaï devenant superflu dans un formulaire qui se veut pédagogique.

e) VII, 1-16.

Du chap. 7 se dégage la section des v. 1-16 comme reprenant des éléments de la structure ancienne de l'Alliance. L'exposé est bien charpenté et fortement unifié.

Les v. 1-2a posent une circonstance : la conquête du pays des Cananéens. Par une transition quasi insensible, l'auteur glisse au précepte de la destruction totale de ces nations païennes (v. 2b); l'ordre est amplifié et appliqué à l'abstention de toute alliance avec elles, de toute pitié à leur endroit, et même de tout mariage (v. 2c-3). La sévérité du commandement est appuyée du châtement de destruction qu'encourra l'Israël infidèle (v. 4). Le précepte est repris au v. 5, commandant, en termes positifs, la destruction de tout l'appareil culturel

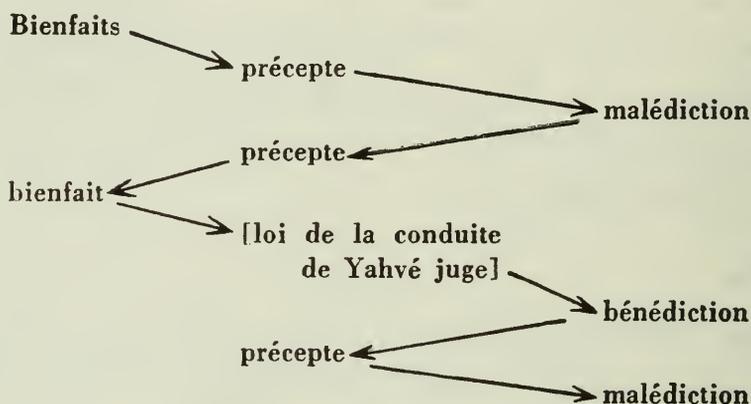
<sup>62</sup> A. E. Ehrlich voit une construction en chiasme au v. 25, référant ainsi « devant Yahvé » à « notre justice » (*Randglossen*, II, p. 271).

<sup>63</sup> Cette péricope est un des textes où G. Von Rad voit la distinction originelle des traditions de l'Exode et du Sinaï. W. Moran croit pouvoir expliquer la mention du Sinaï dans cette péricope, en recourant au caractère onéreux de la loi selon le schéma ancien (*Verbum Domini*, 40 [1962], p. 14). Il nous semble plus indiqué d'expliquer l'omission du Sinaï en Deut. 6, 20-25, par l'approfondissement du sens du prologue historique dans la ligne de l'acquisition par Yahvé d'un droit strict à l'imposition de sa volonté.

<sup>64</sup> Verset 23; nous reviendrons sur le serment aux Patriarches dans une autre section de ce chapitre.

des nations païennes. L'auteur motive davantage son commandement en rappelant (v. 6-8) la condition particulière d'Israël devant Yahvé, son élection, sa libération gratuite d'Égypte. Les v. 9-10 décrivent l'attitude de Yahvé, comme juge de la conduite de son peuple; l'exhortation à l'obéissance est reprise au v. 11. Les bienfaits de l'obéissance sont longuement décrits aux v. 12-15. Enfin, l'ordre initial de destruction des nations païennes étant réaffirmé, le v. 16 évoque la perspective de châtements, en cas d'infidélité.

Le développement est celui d'un prédicateur, dont la pensée se déploie par alternances, approfondissements et reprises. L'on pourrait schématiser ainsi le procédé :



Les v. 1-2a se présentent comme une circonstance; leur forme future se réfère en réalité à une conquête déjà réalisée<sup>65</sup>. Mais le don du pays et la victoire sur les nations païennes sont l'œuvre de Yahvé : c'est Lui qui conduit, et Lui qui livre les Cananéens<sup>66</sup>. Les v. 1-2a tiennent lieu en somme de prologue historique; narrant un bienfait de Yahvé : l'obéissance doit en découler comme un mouvement normal de reconnaissance. Effectivement, l'auteur y relie le précepte de la destruction totale de ces nations et de la séparation absolue d'avec elles (v. 2b-3). Le peuple endurci, insensible peut-être à la loi délicate de la gratitude, nécessite une menace; l'auteur de la formule au v. 4 : extermination complète en cas d'infidélité. On aura reconnu déjà un

<sup>65</sup> Il est possible de lire dès ce verset un reproche et un ordre à l'Israël du Deutéronomiste; le reproche de n'avoir pas consommé la destruction (v. 2a) des nations païennes, telle que voulue par Yahvé, et l'ordre de ne plus déferer l'exécution de ce précepte : les v. 17ss. répondraient à l'objection communément entendue en Israël.

<sup>66</sup> La guerre sainte, dont on retrouve ici les éléments, est strictement, avec la collaboration de son peuple, l'œuvre de Yahvé (voir G. VON RAD, *Der heilige Krieg im alten Testament*, p. 7ss.).

bloc partiel du schéma ancien de l'Alliance : bienfait, précepte, malédiction.

Dans le contexte de la réforme josianique, le v. 5 est tout un programme : destruction totale des autels, stèles, lieux sacrés et idoles. L'auteur y retrouve le filon principal de sa pensée, celui de diriger une purification d'Israël et de son sol, par l'extermination de tout signe cultuel étranger. Ce rituel sacré du « hêrem » déclenche chez le Deutéronomiste une réflexion sur le caractère lui-même sacré d'Israël, réflexion qui nous a valu l'un des plus riches énoncés du Deutéronome.

Les v. 6-8 nous ramènent au thème des bienfaits accordés par Yahvé à Israël, et veulent persuader Israël à l'obéissance. Israël est un peuple saint<sup>67</sup>, consacré, mis à part pour Yahvé. C'est lui que Yahvé a choisi pour qu'il lui devienne un peuple en propre<sup>68</sup>. Cette prédilection a dégagé Israël de la condition « de toutes les nations qui sont sur la terre », pour le rendre seul bénéficiaire des dons du Maître universel. Cette situation d'Israël est approfondie par l'énoncé des motifs de l'action de Dieu (v. 7-8). L'élection<sup>69</sup> ne fut appuyée en aucune manière sur la puissance antérieure d'Israël, car il était et demeure minime parmi tous les autres peuples. La bienveillance de Yahvé envers Israël a jailli gratuitement d'une double source : l'amour et la fidélité à ses promesses devant les Pères. Le mouvement descendant de l'amour de Yahvé est caractéristique du Deutéronome tout autant que la remontée attendue d'Israël : Yahvé s'est attaché aux Patriarches<sup>70</sup>, les a aimés<sup>71</sup>, a choisi leur postérité pour l'aimer à son tour et la combler<sup>72</sup>. La fidélité de Yahvé à son serment devant les

<sup>67</sup> Il ne faut donner au terme « saint » (kadosh) aucune signification religieuse profonde entendue au sens moral (voir A. E. EHRlich, *Randglossen*, II, p. 273). Le terme signifie l'appartenance d'Israël à Yahvé, comme son bien propre.

<sup>68</sup> Le terme hébreu « segullah » se réfère, dans le langage profane ancien, à un objet habituellement minime, mais précieux, qu'on met à part, cache et conserve précieusement (voir Mosche GREENBERG, « *Hebrew Segulla : Akkadian sikiltu* », dans *Journal of the Amer. Orient. Society*, 71 [1951], p. 172-174, cité par J. MUILENBURG, dans *Vetus Testamentum*, 9 [1959], p. 355, note 1).

<sup>69</sup> Sur le thème de l'élection dans cette péricope, voir R. MARTIN-ACHARD, *La signification théologique de l'élection d'Israël*, dans *Theologische Zeitschrift*, 16 (1960), p. 333-341.

<sup>70</sup> Deut. 10, 15; 21, 11.

<sup>71</sup> Deut. 4, 37; 10, 15.

<sup>72</sup> Notre v. 7, 13, et 23, 6.

patriarches est évoquée plus de cinquante fois dans notre livre <sup>73</sup>. La structure des v. 7-8 est en forme de chiasme :

S'il vous a choisis

— ce n'est pas en raison de votre grand nombre ;

— mais c'est par amour et fidélité à son serment  
qu'il vous a fait sortir... d'Égypte.

Cette composition pose en parallèle synonymique l'élection et la libération d'Égypte. Le vieux thème de l'Exode révèle ici tout son dynamisme. La sortie d'Égypte fut la concrétisation effective de l'élection <sup>74</sup>, preuve fulgurante de l'amour de Yahvé pour ce peuple esclave et de la fidélité à ses engagements devant les Patriarches. Cette libération fut une acquisition pour Yahvé; celle d'un peuple qui serait sa « *segulla* ». Israël commençait d'exister à la libération, et son existence était celle du peuple de Yahvé <sup>75</sup>. La nouvelle situation d'Israël est plus que juridique, elle lui est congénitale, ontologique. Ce devenir s'est effectué unilatéralement, de la seule initiative amoureuse de Yahvé, Israël assumant librement ce bienfait d'une existence sacrée devant Yahvé.

On saisit le progrès théologique réalisé : l'Exode n'est plus simple évocation du passé pour susciter l'obéissance reconnaissante d'Israël à la volonté du libérateur. La sortie d'Égypte, œuvre d'amour et de fidélité, a *fait* Israël peuple de Yahvé, peuple consacré. Yahvé est intrinsèquement lié à sa vie. La volonté qui s'impose à Israël est la seule norme de son existence <sup>76</sup>.

Les v. 9-10 apparaissent comme une digression. En réalité, elles éclairent Israël sur l'attitude de Yahvé devant le comportement de son peuple. Désormais, depuis la libération, Israël est devant une option éthique. Yahvé attend de lui une fidélité voulue, personnelle, libre.

<sup>73</sup> Voir plus bas, à la section suivante.

<sup>74</sup> BERTHOLET, p. 26 : l'élection se situe (*besteht*) dans la libération.

<sup>75</sup> Steuernagel note au commentaire de Deut. 4, 20, que le Deutéronomiste voit le fondement de la relation d'Israël à Yahvé soit dans la libération d'Égypte, soit dans l'alliance à l'Horeb (p. 17). Notre texte 7, 6-8, en toute évidence, pose le « devenir d'Israël comme peuple consacré de Yahvé » dans la libération.

<sup>76</sup> Le vocabulaire utilisé pour exprimer la libération renforce l'idée émise : « *padah* » (v. 8) est un terme technique, signifiant le rachat d'une personne ou d'un animal (voir Ex. 21, 8; Lévit. 19, 20). Il apparaît au sens figuré dans notre livre pour exprimer la libération d'Égypte 9, 26; 13, 6; 15, 15; 21, 8; 24, 18 — les seuls cas dans le Pentateuque (voir Michée 6, 4). Le sens d'acquisition apparaît davantage en Deut. 9, 26; 15, 15; 21, 8 où le verbe est employé absolument, sans mention d'Égypte (voir S. R. DRIVER, p. 101; DILLMANN, p. 272).

Deux termes sont posés devant lui : la prolongation des bienfaits ou le châtement. Sa réponse à Yahvé commandera l'un ou l'autre aboutissement. Il n'est pas signifié que la grâce de Yahvé se laissera mesurer par la fidélité d'Israël, mais bien que Yahvé met désormais la responsabilité de son peuple en cause. La formule d'un « shomar » réciproque côtoie le bilatéralisme étroit, et l'on pressent le danger d'une déviation dans ce sens, mais la transcendance d'un dessein suggéré par le serment devant les Pères qu'accomplissait la libération nous retient d'une vue si étroite de la réalité. Des textes « exiliques » (notamment 4, 31) — que nous examinerons plus bas — dissiperont toute équivoque.

L'auteur peut reprendre le précepte général de fidélité au v. 11. Il développe longuement les bienfaits dont bénéficiera Israël (v. 12-15). Le précepte de purification qui commandait depuis le début (v. 2ss.) la péricope est réaffirmé, avec une vague menace du châtement qu'entraînerait l'infidélité.

Cette péricope montre une pensée essentiellement formée selon le schéma de l'Alliance sinaïtique. Le thème central demeure le premier commandement du Décalogue; les bénédictions et malédictions sont deux termes constamment en vue; l'histoire reste le cœur du procédé parénétiq. L'approfondissement dont témoigne le Deutéronome est dans le sens de cette histoire, ses racines, son inspiration, le dessein qu'elle révèle, la fidélité de son Auteur, et même son efficence comme faisant définitivement d'Israël le peuple de Yahvé.

#### f) Chap. IX-X.

Les chapitres 9 et 10 sont une unité de rédaction, en deux tableaux complémentaires, dont le point tournant est 10, 12<sup>77</sup>. Les deux tableaux se correspondent exactement comme la proclamation de la conduite bienveillante de Yahvé et l'exhortation parénétiq. consé- quente<sup>78</sup>. On n'y trouve pas moins de sept références à la libération d'Égypte<sup>79</sup>. Les plus significatives sont insérées dans la prière de Moïse en faveur du peuple<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> Encore ici, Steuernagel (p. 33) distingue soigneusement les deux formes du singulier et du pluriel; il ne retiendrait d'original que 9, 9.11.13-17.21.25-29; 10, 1-5.11. Les commentateurs reconnaissent quasi unanimement le caractère secondaire de 10, 6-9.

<sup>78</sup> Voir J. MUILENBURG, *art. cit.*, p. 352ss.

<sup>79</sup> 9, 7.12.26.29; 10, 15.19.22.

<sup>80</sup> 9, 26.29.

Le premier tableau est d'ordre historique; mais pas plus ici qu'ailleurs, le Deutéronomiste ne relate l'histoire pour elle-même. Il en fait un tremplin à l'exhortation de 10, 12ss. L'invitation pressante à « craindre Yahvé ton Dieu, suivre toutes ses voies, l'aimer, servir Yahvé ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme, garder les commandements de Yahvé et ses lois » (10, 12) domine tout l'exposé, à partir de 9, 1. L'orateur affronte, selon toute évidence, une communauté gonflée d'elle-même, et surtout encline à la suffisance. Elle oublie le vrai caractère de son passé, pour s'attribuer la conquête du pays dont elle est bénéficiaire. Du même coup, elle ignore Yahvé, le Dieu qui s'affirme le donateur de ce pays de délices.

En 9, 1-6, l'auteur réfute la prétention d'Israël à s'attribuer la conquête du pays. Les occupants du pays étaient des nations nombreuses et puissantes, aux fortifications géantes (v. 1-2). Israël a tôt compris que seule l'action de Yahvé lui a apporté la victoire. Mais il reste une possibilité plus subtile de vaine gloire : celle de s'être attiré par sa conduite cette faveur de Yahvé. L'auteur précise : Yahvé détruit ces nations, non en raison de la justice d'Israël, mais à cause de leur perversité et pour accomplir ainsi son serment aux Patriarches (v. 4-5). Vengeance et fidélité ont motivé cette conquête. Israël, par sa conduite, ne s'est attiré que la colère de Yahvé : il a la nuque raide (v. 6). Et Moïse va illustrer, par l'histoire, ce trait de caractère d'Israël pour éveiller en lui la persuasion qu'il ne doit son existence qu'à la grâce et miséricorde de Yahvé. C'est le thème de la suite de cette section historique : 9, 7-10, 11<sup>81</sup>, construite à partir d'éléments qu'on retrouve en Ex. 32-34, parfois verbatim, parfois amplifiés ou diversement modifiés<sup>82</sup>.

Pour le Deutéronomiste, le temps du désert fut un temps d'épreuve. L'histoire débute avec la libération d'Égypte : depuis la sortie de la maison de servitude, Israël a irrité Yahvé (v. 7). Le jugement est sévère : jusqu'à ce jour, Israël a toujours été rebelle à son Libérateur. La scène la plus significative fut la rupture de l'Alliance à l'Horeb, et l'auteur s'y arrête longuement. Alors que Moïse recevait, sur la montagne, les tables de l'Alliance, le peuple prévariqua, s'édifiant un

<sup>81</sup> DILLMANN, p. 27; une interprétation ainsi positive de cette section est plus exacte qu'un simple « avertissement contre la désobéissance » (KÆNIC, p. 109).

<sup>82</sup> Voir DRIVER, p. 112.

veau de métal fondu, image païenne de la divinité (v. 16). La colère de Yahvé s'éleva contre ce peuple qui s'était écarté de la voie tracée. Yahvé résolut de le détruire (v. 8, 14, 19). L'intercession suppliante de Moïse écarta la colère de Yahvé.

Moïse invoque quatre motifs au pardon : la relation d'Israël à Yahvé, « ton peuple, ton héritage » ; le soin que Yahvé lui a déjà prodigué ; les Patriarches, auxquels Yahvé a promis une postérité nombreuse dans la terre de Canaan ; enfin, le sens de la vocation d'Israël : les Égyptiens interpréteraient la destruction d'Israël comme une incapacité de Yahvé d'accomplir ses promesses ; on qualifierait son attitude d'inconstante pour avoir rejeté un peuple déjà aimé <sup>83</sup>.

Le premier motif reprend une intercession analogue rapportée en Ex. 32, 11. Notre texte de Deut. 9, 26, comporte deux expressions proprement deutéronomiques <sup>84</sup> : « Que tu as racheté [libéré] » et « par ta grandeur » (voir 3, 24). Nous avons déjà rencontré « padah » en 7, 6. Terme technique pour signifier la libération, le rachat, il est ici employé sans terme « a quo », l'Égypte. Pris absolument, il signifie moins « libérer de » que « acquérir ». L'auteur le reprendra en 15, 15, et 21, 8. Notre texte rapproche le verbe de « ton peuple, ton héritage », expressions chères au Deutéronomiste. La libération fut bien l'événement qui fit d'Israël le peuple et le bien propre (nahalah) de Yahvé. Là s'est établie l'union. On notera la finesse de la distinction d'avec 9, 12, où Yahvé désigne Israël à Moïse comme « ton peuple, lui que tu as fait sortir d'Égypte <sup>85</sup> ». L'expression est la même qu'en Ex. 32, 7, mais fait voir Yahvé qui se désolidarise d'Israël accusé d'infidélité. Moïse réaffirme la relation intime d'Israël à Yahvé en 9, 26, et en fait le motif principal de son intercession.

Le quatrième motif met en cause la finalité même de la libération (v. 28). Le dessein de Yahvé, maintes fois affirmé, de conduire le peuple esclave dans une terre de liberté pour lui procurer prospérité, bonheur et longue vie, est renversé selon la pensée des païens égyptiens. Yahvé est mis à l'épreuve de réaffirmer sa fidélité et sa bienveillance. Le Deutéronomiste découvre la transcendance de l'amour révélé dans

<sup>83</sup> Voir STEUERNAGEL, p. 35.

<sup>84</sup> DRIVER, p. 116.

<sup>85</sup> BERTHOLET, p. 32.

la libération et l'espérance fondée sur cet événement. Le pardon sera le prolongement de l'action libératrice initiale.

Le v. 29 reprend comme un écho le motif principal de l'appartenance d'Israël à Yahvé comme « son peuple, son héritage », et constitué tel à la libération.

La mention répétée de l'intercession de Moïse (9, 18ss.; 9, 25ss.; 10, 10ss.) encadre le rappel d'autres infidélités à Tabééra, à Massa, à Qibrot-hat-Taava et à Cadès-Barné (9, 22s.). L'auteur en dégage la constante infidélité du peuple (9, 24).

Le terme de cette section historique (9, 1-10, 11) est le contraste entre la malice d'Israël et la bonté de Yahvé qui pardonne : Yahvé remet Moïse en tête du peuple pour le conduire au pays promis aux Pères (10, 11). Israël a l'évidence qu'il ne doit son existence et son pays à aucun mérite de sa part; bien plus, que sa seule conduite l'avait condamné à la destruction.

Cette section reproduit, on ne peut mieux, le procédé ancien d'alliance, comportant un récit historique des bienfaits du Roi Hittite envers un inférieur, et commandant l'obéissance dans l'amour et la fidélité. Avant la découverte de cette forme, Bertholet<sup>86</sup> avait noté cette « manière bien deutéronomique de décrire les bienfaits de Yahvé pour obtenir l'obéissance dans la reconnaissance ».

Avec 10, 12, s'ouvre le second tableau exhortant à la fidélité. Le « weatha » indique la conséquence logique déduite du récit précédent. La volonté de Yahvé est une exigence (« Que te demande... »), l'attitude d'Israël sera la réponse. Il est dans la manière du Deutéronomiste de reprendre des éléments de la proclamation au cours de son exhortation: c'est le style oratoire, liturgique, avec rebondissements intermittents des motifs à la gratitude. L'auteur institue aux v. 14-15 un contraste entre la seigneurie universelle de Yahvé et sa prédilection pour les « seuls » patriarches et leur postérité. La puissance et la bonté de Yahvé à qui appartient l'univers se sont concentrés sur les Pères d'Israël; Yahvé s'est attaché à eux<sup>87</sup>, pour élire, entre toutes les nations, ce peuple minime<sup>88</sup>. L'élection évoque de nouveau la libération, qui

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 34; voir aussi DILLMANN, p. 284.

<sup>87</sup> Voir Deut. 4, 37.

<sup>88</sup> Voir Deut. 7, 6.

en fut la manifestation concrète<sup>89</sup>. Et cette grâce de l'élection s'est maintenue jusqu'aujourd'hui. L'Israël aimé dans ses pères par le Seigneur des Seigneurs, tiré prodigieusement de l'esclavage, constitué peuple unique et bien-aimé de Yahvé, et maintenu malgré ses infidélités dans cette grâce, reçoit « aujourd'hui » l'appel de son Dieu à une réponse d'amour et de fidélité. L'exhortation se continue : circoncision du cœur, fidélité (v. 16), crainte, service, attachement (v. 20s.). La description des attributs de Yahvé, qui ne fait acception de personne, amène le précepte de l'amour de l'étranger (v. 17ss.); celui-ci à son tour s'accompagne d'un rappel de la condition d'Égypte. L'auteur associe les deux thèmes, comme nous l'avons noté en commentant 5, 15. L'exhortation revient sur les merveilles de la libération, ces « choses grandes et terribles que tes yeux ont vues » (v. 21) et le prodige de la croissance d'Israël qui, de 70 qu'étaient ses Pères descendus en Égypte, est devenu, par la protection et la bénédiction de son Dieu, un peuple nombreux (v. 22).

On pourrait joindre immédiatement 11, 1ss., à notre section présente qui se continue par la succession d'évocations de bienfaits et d'exhortations, mais nous en traiterons séparément plus loin. Qu'il suffise de résumer nos observations majeures sur cette péricope 9, 1-10, 22.

Deux éléments ont été retenus du schéma d'alliance rencontré chez les Hittites et redécouvert dans l'alliance mosaïque : le prologue historique et l'exhortation ou stipulation. Le rappel historique est ici le plus développé (9, 1-10, 11). Il met en contraste la double attitude des partis : l'une de bienveillance gratuite, l'autre d'infidélité endurcie. Le point de départ de cette attitude bienveillante est exploité dans toute sa force par Moïse, Chef et Médiateur, dans une circonstance où, alors que Yahvé scellait d'une alliance sa condition nouvelle, Israël pèche. Israël est déjà « peuple et héritage de Yahvé » de par la libération; Yahvé est invité à oublier le péché pour maintenir son dessein. Il affirmera la transcendance de sa grâce par le pardon.

L'auteur ne fait pas appel ici aux bénédictions et malédictions. L'histoire les contenait implicitement. Une nouvelle infidélité comme celle de l'Horeb entraînera la peine de mort; à moins que ne survienne

<sup>89</sup> Voir Deut. 7, 8, où l'élection est identifiée à la libération; voir plus haut.

un nouveau pardon. Mais c'eût été tenter Yahvé que d'en faire un principe de vie. Israël sait, par ailleurs, que la fidélité est la voie de son bonheur et la condition pour demeurer au pays de ses ancêtres.

La fidélité est essentiellement appuyée sur l'histoire : elle s'impose comme la réponse reconnaissante à une série de bienfaits gratuits, et même comme l'acceptation libre d'une existence de bonheur maintenue par la seule grâce du pardon.

g) XI, 1-17.

La péricope 11, 1-17, veut inculquer la loi de l'amour déjà clairement énoncée en 6, 4ss. Elle nous plonge à la racine de l'obéissance précédemment demandée en 10, 20s.<sup>90</sup>

La structure de cette péricope saute aux yeux. Après l'énoncé de l'exigence d'amour (v. 1), l'auteur développe son exhortation en deux ternaires se correspondant exactement, auxquels s'accroche, en guise de conclusion, l'alternative d'un châtement. Les ternaires sont selon le schème : bienfait-précepte-bénédiction. Schématiquement, nous obtenons ceci :

Précepte général d'amour : v. 1.

Histoire de l'Exode à aujourd'hui : v. 2-7.

Précepte d'obéissance : v. 8.

Bénédiction promise : v. 9.

Bienfait (anticipé) du pays de Canaan : v. 10-12.

Précepte d'obéissance : v. 13.

Bénédiction : v. 14-15.

Si désobéissance : malédiction : v. 16-17.

Les éléments les plus amplement développés sont l'histoire de la libération et de la marche dans le désert jusqu'aujourd'hui (v. 2-7), la description du pays privilégié que reçoit Israël (v. 10-12) et les bénédictions promises si Israël obéit à son Dieu (v. 14-15). La péricope est fortement marquée du ton liturgique et cultuel : quatre « aujourd'hui » martellent le texte (v. 2, 4, 8, 13)<sup>91</sup>; Israël réalise aujourd'hui ce qu'a fait Yahvé jusqu'aujourd'hui, et doit se soumettre à ce que commande Yahvé aujourd'hui. L'élément temps est repris dans la dernière monition : Yahvé châtera rapidement (« maher ») l'infidélité.

<sup>90</sup> L'amour est exigé comme « la mère de l'obéissance à la loi » (DILLMANN, p. 285).

<sup>91</sup> Le « aujourd'hui » du v. 2 est omis dans la Bible de Jérusalem, éd. en un volume, 1956.

Israël est mis devant une décision à formuler dès aujourd'hui. Ce ton évoque Jos. 24. Cette unité de temps est doublée de l'unité de lieu : l'auteur rappelle ce qu'a fait Yahvé pour Israël jusqu'à ce qu'il arrive « ici » (v. 5).

Dans cette structure, le bienfait commande la gratitude, soit concrètement l'obéissance dans l'amour et la fidélité. On reconnaît l'essentiel des traités hittites et de l'alliance mosaïque. L'histoire de la libération à l'« aujourd'hui » deutéronomique est décrite en style direct, oratoire, où abondent les détails<sup>92</sup>. L'auteur fait appel à l'expérience visuelle des auditeurs (v. 2 et surtout 7)<sup>93</sup>. L'exclusion des fils fait contrepartie avec celle des Pères en 5, 3. Israël a expérimenté la grandeur, la puissance de Yahvé et surtout sa prédilection à son égard (v. 5). Cette geste était une « leçon » (mousar, v. 2), voulue et dirigée pour l'éducation morale et religieuse d'Israël<sup>94</sup>. Israël devait être amené à comprendre que Yahvé était le vrai Dieu (4, 35), son propre Dieu (29, 5), et à écouter sa voix comme un fils écoute son père (8, 5s.).

L'exhortation à l'amour et la fidélité est donc plus qu'un appel à la gratitude. Elle implique une situation nouvelle d'Israël, à laquelle celui-ci doit se conformer; elle révèle un dessein de Yahvé, dans lequel Israël doit s'insérer librement, pour son propre bonheur. Toute pédagogie est commandée par un point de départ décisif, et un terme à atteindre. Israël est devenu à la libération « fils de Yahvé » (voir 8, 5) et doit atteindre à la pleine maturité dans l'obéissance à la voie qui lui est tracée. L'auteur deutéronomiste invite Israël à « ouvrir les yeux » à sa condition nouvelle et à la parole vécue de Yahvé<sup>95</sup>.

<sup>92</sup> 11, 2.3 rassemble des éléments épars de 3, 24; 4, 34; 6, 22; 7, 1ss.; comparer 11, 4 avec Ex. 14.

<sup>93</sup> Le v. 2 offre une difficulté de construction que les commentateurs ont interprétée bien diversement (DRIVER, p. 127; BERTHOLET, p. 35; DILLMANN, p. 285; STEUERNAGEL, p. 39). La reconstruction de A. E. Ehrlich (*Randglossen*, II, p. 280s.) remplaçant « wida'thèm hayom » par « welimad'tèm ôtàm », en laissant tomber « ki lô' », est ingénieuse, mais trop forcée. Il vaut mieux conserver « mousar » complément d'objet à la fois de « wida'tèm » et de « Yad'ou- ra'ou » (ces deux derniers posés dans une parenthèse avec leur sujet « bené'kem »); voir la traduction de E. Dhorme (éd. de la Pléiade).

<sup>94</sup> « Mousar » se réfère moins à l'instruction et à la correction qu'au procédé même d'éducation par l'éveil et le développement du sens éthique et religieux (voir DRIVER, p. 128); comparer avec Deut. 4, 36; 8, 5.

<sup>95</sup> DILLMANN, p. 285; « Israël doit reconnaître ce qu'il a expérimenté à l'école de Dieu. »

Le dessein de Yahvé apparaît, dans son terme, aux bénédictions promises (v. 9, 14, 15) et aux délices du pays qu'il donne à son peuple (v. 10-12) <sup>96</sup>. Israël a été créé à la libération, et éduqué au désert, en vue d'une existence de bonheur, sous le regard de Yahvé (v. 12) <sup>97</sup>. Son refus de cette situation ne sera pas indifférent à Yahvé, car il est déjà le « bien propre de Yahvé »; Israël n'a plus d'existence possible hors de Yahvé son Dieu; son rejet de la loi d'amour et de fidélité sera l'endossement de sa propre destruction (v. 16, 17).

On a retrouvé dans cette brève péripécie les quatre éléments principaux du schéma ancien d'alliance. L'auteur exploite cependant doublement le ternaire : bienfait-précepte-bénédiction. Ce schème laisse voir un « Sitz im Leben » de prospérité dont l'auteur veut faire reconnaître Yahvé comme le seul donateur. L'Exode demeure le noyau de l'évocation historique; mais elle est ici amplifiée par les merveilles du désert et les grandeurs du pays où Israël est introduit. La geste de Yahvé, créatrice d'Israël, devient une « leçon pédagogique » où Israël peut lire le dessein et la bonté de son Dieu.

## 2. *La parénèse des ch. XII-XXVI.*

La critique littéraire reconnaît un même auteur aux chapitres V-XI et à la parénèse des chapitres XII-XXVI et même, partiellement au moins, aux chapitres XXVII et XXVIII. L'auteur est évidemment moins lui-même ici que précédemment; il doit souvent manier du matériel légal ancien. Mais les circonstances qui commandent son travail sont les mêmes, et l'on y retrouve les mêmes caractéristiques de pensée et d'expression <sup>98</sup>.

<sup>96</sup> L'insistance sur les propriétés uniques du pays de Canaan est certainement une note caractéristique du Deutéronome (BERTHOLET, p. 36).

<sup>97</sup> En Palestine, l'existence dépend, pour une très large part, des pluies (voir STEUERNAGEL, p. 40); ces pluies du ciel, don de Yahvé, sont promises en abondance à Israël (DILLMANN, p. 286). Le texte laisse voir une note de polémique contre les dieux païens (BERTHOLET, p. 36).

<sup>98</sup> Voir l'intéressant article de A. CAUSSE, *La transformation de la notion d'alliance et la rationalisation de l'ancienne coutume dans la réforme deutéronomique*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 13 (1933), p. 1-29.

## a) XIII, 2-12.

La péricope 13, 2-19, donne trois cas éventuels de séduction à l'idolâtrie. On n'y trouve pas de parallèle dans les autres codes<sup>99</sup>. Ces normes trahissent le niveau spirituel qu'a atteint la communauté d'Israël<sup>100</sup> et la tâche d'épuration à laquelle se livre le Deutéronomiste.

Le premier cas (13, 2-6) est celui d'un prophète ou d'un songeur de songe qui invitent Israël, par des signes effectivement produits, à aller vers d'autres dieux. Deux règles sont prescrites à Israël : il devra d'abord rester fermement attaché à Yahvé seul, rejetant cette tentation voulue par Yahvé pour éprouver la sincérité, la profondeur et la fermeté de son amour<sup>101</sup>. En second lieu, il devra mettre à mort le tentateur.

Cette intolérance absolue, voulue pour la sauvegarde d'Israël, est en référence au Dieu libérateur<sup>102</sup>. L'Exode fournit la toile de fond d'où se dégage la pensée de l'orateur. Israël est d'abord invité (v. 3) à aller vers d'autres dieux « qu'il n'a pas connus<sup>103</sup> ». La formule « que tu n'as pas connus » ou sa correspondante affirmative est une caractéristique littéraire du Deutéronome<sup>104</sup>. Un dieu non connu est un dieu avec lequel on n'a pas eu d'expérience particulière<sup>105</sup>, et plus précisément un dieu dont on n'a pas éprouvé le secours et avec qui on n'a historiquement rien de commun<sup>106</sup>. A ces dieux non connus, s'oppose Yahvé, le Dieu de l'Exode. L'épreuve elle-même évoque le temps du désert, étape de purification et d'éducation : voir 8, 2-6; 16; 4, 34s.; 29, 1-5. Le motif de la mort du tentateur est qu'il a cherché à détourner Israël de son Dieu, qui l'a fait sortir d'Égypte, qui l'a racheté de la maison de servitude (v. 6). L'expression « détourner de Yahvé » se trouve en Jérémie 28, 16; 29, 32; l'addition deutéronomique est significative. D'abord, « Yahvé, ton Dieu », formule également deutéronomique<sup>107</sup>, rappelle la relation particulière entre Yahvé

<sup>99</sup> DRIVER, p. 151.

<sup>100</sup> Surtout les v. 6b.12; voir BERTHOLET, p. 43.

<sup>101</sup> L'épreuve porte spécifiquement sur la foi fondamentale d'amour (voir 6, 5.10.12).

<sup>102</sup> KÆNIC, p. 124.

<sup>103</sup> L'expression est, avec raison, mise par les commentateurs entre parenthèses, car elle est de l'écrivain plutôt que du tentateur.

<sup>104</sup> BERTHOLET, p. 27; voir 7, 15; 8, 3.16; 9, 2; 11, 28; 13, 7.14.

<sup>105</sup> DILLMANN, p. 300.

<sup>106</sup> BERTHOLET, p. 37.

<sup>107</sup> On la trouve (avec ses variantes : notre Dieu, votre Dieu) plus de trois cents fois; voir DRIVER, p. lxxix.

et Israël. La mention de cette relation évoque le souvenir de la libération : l'auteur la rappelle en deux relatives qui lui sont propres. Ce rapprochement deutéronomique fait voir le lien essentiel entre la libération et la relation Yahvé-Israël. Ces références à l'Exode n'ont pas pour unique but de présenter la défection éventuelle d'Israël comme une ingratitude<sup>108</sup> ou comme la méconnaissance des vérités et bienfaits fondamentaux sur lesquels est fondée la communauté d'Israël<sup>109</sup>, mais encore de souligner l'aspect créateur de l'Exode et sa fonction historique de liaison définitive d'Israël à Yahvé. L'idée est accentuée par le vocabulaire, notamment le verbe « padah » (racheter, acquérir) dont nous avons parlé en commentant 7, 6 et 9, 26.

Les deux autres cas de séduction, mettant en cause un proche parent (v. 7-12) ou des habitants de l'une des villes d'Israël (v. 13-19) trahissent la même intransigeance à l'égard du péril d'idolâtrie et la même théologie du rapport Yahvé-Israël. Le v. 11 qualifie de nouveau Israël comme le Dieu de l'Exode. Point n'est besoin d'insister davantage sur cette péricope.

*b) XV, 15; XXIV, 18.22.*

Le souvenir de l'Égypte et de la libération est évoqué par trois fois en 15, 15; 24, 18.23, tel que nous l'avons déjà rencontré dans le Décalogue en 5, 15. En 15, 12-18, l'auteur reprend une loi déjà formulée en Ex. 21, 2-6, dans le Code de l'Alliance. La parénèse deutéronomique est nouvelle, aux v. 13-15.18. L'auteur délaisse les précisions concernant l'épouse et la famille de l'esclave libéré, pour y développer plutôt la loi de la libéralité envers ce même esclave : il partira avec les moyens nécessaires de subsistance. Cet esprit philanthropique est caractéristique de la législation deutéronomique<sup>110</sup>. La motivation est tirée du souvenir de la libération d'Égypte. Israël sera reconnaissant à Yahvé en prolongeant à l'endroit de l'esclave l'attitude de compassion dont il a lui-même bénéficié. Nous avons expliqué plus haut<sup>111</sup> l'enracinement de cette loi dans le schéma ancien d'alliance.

<sup>108</sup> DRIVER, p. 152.

<sup>109</sup> DILLMANN, p. 300.

<sup>110</sup> DRIVER, p. 183.

<sup>111</sup> En commentant Deut. 5, 15.

En 24, 17s., l'auteur commande le respect du droit de l'étranger et de la veuve. Le précepte est ancien : voir Ex. 22, 20.21-23.25; 23, 9, et Lévit. 19, 33s. L'étranger, la veuve et l'orphelin représentent la classe des indigents en Israël; ils ont droit à la compassion des plus favorisés. Divers motifs appuient cette législation : la colère de Yahvé et la menace de destruction, en Ex. 22, 21-23; la propre compassion de Yahvé, en Ex. 22, 25; mais surtout le rappel de la situation d'Israël en Égypte et sa libération : en Ex. 22, 20; 23, 9; Lévit. 19, 33. C'est ce dernier motif que préfère le Deutéronomiste.

Le précepte d'abandonner la glanure de la moisson au profit de l'étranger, de l'orphelin et de la veuve est développé en 24, 19-21. C'est une reprise partielle de la législation également transmise en Lévit. 19, 9s. et 23, 22. Le Deutéronomiste l'amplifie par le v. 20 et surtout la reformule et la motive en ses propres termes. Le v. 22 rappelle de nouveau l'Égypte.

La tendance humanitaire du Deutéronome se situe dans le plus pur de la tradition mosaïque. Elle s'enracine dans l'Alliance où le prologue historique décrivait l'attitude bienveillante de Yahvé et commandait le prolongement de cette attitude parmi les partenaires de la ligue sacrée.

### c) XVI, 1-17.

La section 16, 1-17, donne les prescriptions concernant les trois grandes fêtes d'Israël : la Pâque<sup>112</sup>, la fête des Semaines et la fête des Tentes. On y retrouve une concordance substantielle avec les tableaux classiques d'Ex. 12.23.34, de Lévit. 23 et de Nomb. 28. L'insistance deutéronomique est sur l'unicité du lieu de célébration<sup>113</sup>.

La Pâque est essentiellement une commémoration de la sortie d'Égypte : le mois Abib est le mois où Yahvé libéra Israël; le pain azyme rappelle la détresse de la fuite; la célébration au coucher du soleil rappelle le moment de la sortie. Là-dessus, le Deutéronome n'innove pas<sup>114</sup>; on sait que le processus d'historicisation des fêtes

<sup>112</sup> En v. 1-8 se laisse voir la tendance deutéronomique à combiner les deux fêtes de Pâque et des Azymes en une seule institution et à les considérer comme parties d'un tout unique (voir DRIVER, p. 190s.).

<sup>113</sup> Pour un tableau des divergences, voir DRIVER, p. 190-192; KÖNIG, p. 134; DILLMANN, p. 311.

<sup>114</sup> Comparer, en particulier, avec Ex. 12, 1-49; 13, 3-10; 23, 15.

liturgiques s'est implanté très tôt en Israël. Le Deutéronome ne fait que condenser la tradition dont il est tributaire.

Un trait spécifiquement deutéronomique s'affirme en 16, 11-12, au sujet de la fête des Semaines. Cette fête sera une célébration de l'Israël total : le Père de famille n'invitera pas seulement son fils et sa fille, mais aussi son serviteur et sa servante, le lévite, l'étranger, l'orphelin et la veuve. A la mention de cette hospitalité déclenchée à l'endroit du serviteur « 'êbed » et de ses semblables, les pauvres, le Deutéronomiste retrouve un thème qui lui tient à cœur : celui de l'expérience d'Israël en Égypte comme « esclave » ('êbed) et en fait un motif à son précepte. Cette justification touche le seul accueil des pauvres à la fête, non la célébration elle-même<sup>115</sup>. Le souvenir du temps d'Égypte et de la libération est ici imposé comme un ordre.

Le principe de la libération d'Égypte apparaît comme de plus en plus fécond. En 15, 15; 24, 18.22, il commandait la compassion envers les délaissés, au plan physique, par rapport aux nécessités de la subsistance. En 5, 15, il motivait le bénéfice du repos sabbatique à toute la maison. En notre texte il motive l'intégration des moins fortunés à la joie des grandes fêtes liturgiques. L'histoire est vraiment norme de vie pour Israël.

d) XX, 1-9.

G. Von Rad a abondamment démontré l'esprit guerrier et martial du livre du Deutéronome<sup>116</sup>. Le rite de la guerre sainte y est repris et actualisé dans un but agressif contre les peuples païens. Cette attitude est fort vraisemblable dans le contexte de la réforme de Josias. Mais devant la vigueur de ses adversaires, Israël a besoin d'être exhorté à la confiance. C'est dans le rappel de la libération d'Égypte que le Deutéronomiste fonde sa prédication.

En 7, 17-24, l'on trouve la crainte d'Israël explicitement dévoilée. L'auteur [Moïse, selon le genre littéraire adopté] attire l'attention du peuple sur trois facteurs : le souvenir de ce qu'il a vu en Égypte,

<sup>115</sup> DRIVER, p. 196s.; STEUERNAGEL, p. 61; BERTHOLET, p. 50; DILLMANN, p. 311, voit là la motivation à la célébration elle-même, mais surtout, précise-t-il, au précepte d'inviter les pauvres.

<sup>116</sup> *Der heilige Krieg im alten Israel*, 1951, surtout p. 68-78.

l'assurance de la présence de Yahvé parmi lui, enfin la confiance dans le maintien fidèle de l'attitude protectrice de Yahvé. Israël a vu ce que Yahvé son Dieu a fait à Pharaon et à toute l'Égypte, ces grandes épreuves, ces signes et prodiges, cette main forte et ce bras étendu (7, 18-19). Yahvé, ce Dieu grand et redoutable (v. 21) est au milieu d'Israël et renouvellera ces bienfaits. Israël ne doit pas trembler devant sa tâche.

En 20, 1ss., l'auteur formule la législation de la guerre sainte<sup>117</sup>. L'élément central de ce rite est la confiance en Yahvé, car cette guerre est sienne<sup>118</sup>. Cette confiance est foi : foi dans le Dieu de la libération et sa présence au peuple.

Ce schème de pensée est strictement dans la tradition amphictyonique<sup>119</sup>. Les stipulations des traités hittites entre inégaux statuaient la plus stricte communion du Grand Roi et de ses vassaux dans les mêmes amis et ennemis<sup>120</sup>. Le vassal devait rapporter au Grand Roi tout danger à l'insécurité commune; il ne devait attaquer avant d'avoir reçu les ordres de son Seigneur; la guerre serait la guerre du « Roi Soleil ». L'Alliance garantissait en même temps la sécurité du vassal : sans qu'il s'y engageât explicitement, le Roi Soleil promettait le maintien de son attitude bienveillante antérieure. Le prologue historique narrait un passé de bienfaits et il était entendu que le Roi hittite — le roi vassal observant l'Alliance — demeurerait identique à lui-même. Une situation analogue fut scellée entre Yahvé et les clans amphictyoniques par l'Alliance sinaïtique. Les ennemis communs étaient les peuples païens, occupants de la terre de Canaan. Israël recevait l'ordre de les détruire, et était assuré de la force de Yahvé. La conquête était une guerre de Yahvé. La confiance d'Israël avait sa source dans les événements de la sortie d'Égypte et dans l'assurance que Yahvé, le Dieu puissant et redoutable, demeurerait le même Dieu bienveillant à son endroit. Israël allait revoir ce « qu'il avait vu » en Égypte.

<sup>117</sup> Driver (après Dillmann et Ewald) note (p. 236) que ce corps légal est propre au Deutéronome.

<sup>118</sup> Deut. 20, 3-4; G. VON RAD, *op. cit.*, p. 7-11.

<sup>119</sup> G. VON RAD, *op. cit.*, p. 77s.; *id.*, *Studies in Deuteronomy*, p. 23, note que c'est là du matériel très ancien, pas strictement à caractère légal.

<sup>120</sup> Nous renvoyons simplement aux prologues historiques et aux stipulations cités et expliqués dans notre précédent chapitre.

Après près de quatre siècles de sécularisation relative <sup>121</sup>, le Deutéronomiste opère un véritable ressourcement de la guerre sainte. L'idéologie de la guerre sainte était, selon toute évidence, née avec l'Alliance, et s'était fondée sur l'événement de la libération. Retrouvant la tradition sinaïtique, le Deutéronomiste aura redécouvert un des traits les plus dynamiques de la foi d'Israël.

e) XXVI, 1-11.

La péricope 26, 1-11, est très ancienne dans son fond <sup>122</sup>. Elle reformule le rite de l'offrande des prémices à Yahvé, rite déjà prescrit dans le Code de l'Alliance (Ex. 23, 19; voir 34, 26), et énoncé en Deut. 18, 4 et 12, 6. Sa présentation en Deut. 26, 1-11, est en tout point pleinement deutéronomique, et sans parallèle dans les autres corps légaux bibliques. Nous sommes nettement, avec les v. 5-9, qui nous intéressent plus particulièrement ici, devant un formulaire cultuel utilisé annuellement lors de l'offrande des prémices à Yahvé <sup>123</sup>. Il est peut-être à relier à quelque fête printanière, vraisemblablement à la fête des Semaines <sup>124</sup>.

La prière des v. 5-9 dégage la signification du geste concret qu'elle accompagne. Elle le situe dans l'histoire religieuse d'Israël et en souligne le devoir et l'importance <sup>125</sup>. Dans sa structure même, elle porte l'empreinte des formules d'alliance : la partie historique (v. 5b-9) introduit par un « weatha » conclusif le geste de l'offrant <sup>126</sup>. L'accent, dans ce « prologue historique » est sur les souffrances d'Égypte, la grâce de la libération, le don d'un pays florissant : c'est la période depuis Jacob jusqu'aujourd'hui, dirigée par la fidélité de Yahvé (v. 3). Le geste d'oblation des prémices traduit d'abord la gratitude. Mais, plus profondément, il se dégage des v. 5-9 une profession de foi dans le Dieu qui s'est lié à Israël depuis ses origines. L'offrant apporte ses dons au Dieu des Pères, au Dieu historique, distinct des Baal, au

<sup>121</sup> Voir en VON RAD, *op. cit.*, p. 33ss., les changements survenus dans la conduite des guerres au temps de la monarchie.

<sup>122</sup> G. VON RAD, *Studies in Deuteronomy*, p. 23.

<sup>123</sup> DRIVER, p. 288.

<sup>124</sup> Voir Deut. 16, 11; DRIVER, p. 290.

<sup>125</sup> DILLMANN, p. 359.

<sup>126</sup> Comparer avec Ex. 19, 3-6; Jos. 24; I Sam. 12, selon l'analyse de J. MUILENBURG, dans *Vetus Testamentum*, 9 (1959), p. 351-365.

Dieu à qui est liée sa propre existence<sup>127</sup>. On retrouve sous-jacente la relation historiquement instituée entre Yahvé et Israël.

Ici encore, le schéma ancien de l'Alliance est conservé dans ses éléments essentiels : proclamation-exhortation. La mention de l'Alliance elle-même n'est pas requise. L'accent de la proclamation est dans le sens du droit acquis par l'histoire<sup>128</sup>.

### 3. *Textes exiliques.*

Il nous reste à examiner les sections généralement considérées comme exiliques.

Au chapitre 4, les v. 15-18 sont des développements du deuxième commandement (5, 8-10). Le rappel de la révélation à l'Horeb (v. 10-14) fonde ce précepte, en déclarant que Yahvé a parlé sans se laisser voir sous aucune forme. Israël a entendu sa voix, mais n'a vu aucune figure de Yahvé (v. 12.15). Le v. 19 glisse sur le premier commandement, par la prohibition de toute astrolâtrie<sup>129</sup>. Israël doit se prémunir contre la tentation de s'incliner devant le soleil, la lune, les étoiles et toute l'armée des cieux, malgré la puissance et l'harmonie qu'ils reflètent. L'auteur motive la véritable attitude imposée à Israël par le rapport particulier établi entre lui et Yahvé (v. 19b-20). Le v. 19b a été fortement discuté<sup>130</sup>. Il nous semble devoir être interprété à partir du v. 20. Le Deutéronomiste fonde la conduite d'Israël sur sa situation nouvelle devant Yahvé, acquise à la libération : voir 7, 6ss., 14, 2. Israël est devenu le « peuple d'héritage de Yahvé », son « bien propre », jouissant de la protection particulière de Yahvé, mais aussi lié à lui comme à son Dieu. C'est le mouvement ascendant de la grâce de Yahvé : il a choisi Israël, l'a mis à part, en a fait un peuple

<sup>127</sup> STEUERNAGEL, p. 94.

<sup>128</sup> On peut rapprocher ce geste annuel d'offrande des prémices à la stipulation du tribut que devait contribuer annuellement le vassal au roi hittite (voir G. E. MENDENHALL, dans *The Biblical Archaeologist*, 17 [1954], p. 59).

<sup>129</sup> Culte assyrien et babylonien particulièrement répandu à partir du VIII<sup>e</sup> s.

<sup>130</sup> L'interprétation la plus commune fait dire à l'auteur deutéronomiste que Yahvé a posé les astres devant les nations comme des divinités à vénérer; cela, soit pour leur propre confusion, soit comme moyen d'entretenir la conscience religieuse et de conduire au vrai Dieu (DRIVER, p. 70; STEUERNAGEL, p. 17; BERTHOLET, p. 17). Certains interprètes lisent dans ce verset l'œuvre de la création universelle, sans permission divine d'astrolâtrie (KÄNIC, p. 81). A. E. EHRLICH (*Randglossen*, II, p. 262) voit un parallèle entre la révélation immédiate particulière accordée à Israël, et la révélation naturelle donnée à tous les hommes.

consacré. Le verbe « laqash » (v. 20) exprime cette mise à part. L'assonance consonnale du verbe « halaq » (v. 19b) suggère le mouvement descendant de la grâce de Yahvé : il a donné à tous les peuples les astres, selon la providence universelle du monde. Deux grâces, l'une universelle, l'autre particulière, décrivent l'attitude de Yahvé; Israël seul a joui du privilège de l'élection et de l'entrée dans la condition de « segullah » ou de « nahalah » de Yahvé<sup>131</sup>.

Le motif historique de la libération est signalé comme fondant la relation d'Israël à Yahvé. La dignité d'Israël, « héritage de Yahvé », a sa contrepartie dans le devoir du culte exclusif à Yahvé. Nous notons encore une fois l'élément créateur de l'Exode et la conduite éthique qu'elle commande. La gratitude est dépassée pour faire place au droit strict acquis par Yahvé.

La péricope 4, 32-40, nous situe dans une tout autre perspective. Au peuple exilé, le Deutéronomiste prêche le retour à Yahvé, la confiance en sa miséricorde (4, 29-31). Mais il se fait jour une difficulté majeure : Israël, dispersé parmi les païens, doute de Yahvé comme étant le vrai Dieu, l'unique Dieu du ciel et de la terre. L'orateur deutéronomiste ignore la métaphysique; il n'a de recours qu'à l'histoire d'Israël. Son objectif : amener Israël à comprendre que Yahvé est le seul vrai Dieu, et qu'il lui doit obéissance pour son propre bonheur (v. 35.39-40).

Deux périodes parallèles — avec même structure — se succèdent pour engager à l'obéissance (v. 40).

I. Depuis la création, y eut-il parole telle ?

Y eut-il peuple si privilégié qui a entendu le Dieu vivant ?

Y eut-il un Dieu aussi bienfaisant ?

élection,

libération,

réalisées pour vous, sous vos yeux.

Tout cela : pour que tu saches que Yahvé est le vrai Dieu.

II. Il s'est fait entendre.

Par amour pour tes pères

et parce qu'il t'avait élu :

libération,

conquête du pays,

don du pays comme héritage,

maintenu jusqu'aujourd'hui.

<sup>131</sup> Des textes parallèles qualifient Israël de « segullah » de Yahvé (7, 6; 14, 2; 26, 18), mais on n'est pas justifié de le substituer à « nahalah » dans notre verset, comme le suggère A. E. EHRlich (*Randglossen*, II, p. 263).

Sache-le : Yahvé est le vrai Dieu.  
 Précepte d'obéissance.  
 Bonheur promis.

Le premier membre de la péricope situe l'action de Yahvé dans le cadre de l'histoire universelle. Le point de départ est la création (v. 32). L'histoire d'Israël est un fait unique (v. 32), d'abord la révélation du Dieu vivant à l'Horeb, puis surtout l'élection de ce petit peuple parmi tous les autres et sa libération prodigieuse (v. 33-34). Ces bienfaits étaient pour Israël seul, et se sont opérés sous ses yeux (v. 34) : inscrits dans la vie d'Israël, comment celui-ci peut-il ignorer la transcendance de ce Dieu ? Cette action bienfaisante, unique et visible lui était destinée comme une révélation évidente du vrai Dieu.

L'auteur reprend le Credo israélite (v. 36ss.) comme un refrain dont les virtualités demeurent inexploitées. Il évoque à nouveau la révélation de l'Horeb, mais révèle les racines de cette intervention de Yahvé dans l'amour des Patriarches et la libre élection de leur postérité (v. 37). La libération est rappelée et l'argumentation se termine avec le don du pays, l'héritage que lui a confié Yahvé. Moins vaste, cette seconde partie de la péricope est plus profonde et répond mieux au besoin d'amour et de miséricorde d'Israël en exil.

L'auteur est vraisemblablement devant un peuple qui ne croit plus en son élection et en la véracité du Dieu de ses Pères. L'histoire demeure tout de même le seul point d'appui. Le Deutéronomiste l'exploite, de son mieux, comme révélation du vrai Dieu et y fonde l'exhortation à l'obéissance. Le schème ancien devient plus évident avec la promesse de bonheur et de longue vie (v. 40).

Dans un texte contemporain, 29, 1-8, le même thème de l'histoire-révélation est repris. La préoccupation de l'auteur semble l'engagement d'Israël dans l'observance des prescriptions de Yahvé (v. 8). Mais Israël est enclin à rompre ses liens avec Yahvé. Il lui est rappelé une leçon d'histoire, telle celle de 11, 1ss. et de 4, 32ss. L'auteur évoque les signes et prodiges de la libération (v. 1-2), les épreuves du désert (v. 4-5a), la conquête initiale du pays (v. 6-7). L'insistance est sur l'expérience visuelle et vitale d'Israël (v. 1-5). Le terme de la révélation effectuée par Yahvé est restreint à la relation singulière entre Yahvé et Israël : « pour que vous sachiez d'expérience que moi, Yahvé,

je suis votre Dieu » (v. 5) <sup>132</sup>. Mais le péché d'Israël a été de ne point saisir ce qu'il devenait dans ce processus de révélation : « Jusqu'ici Yahvé ne vous avait pas donné un cœur pour connaître, des yeux pour voir, des oreilles pour entendre » (v. 3).

Présument pour l'« aujourd'hui » la grâce de l'intelligence, l'auteur prescrit à Israël l'obéissance, conséquence logique de sa situation de peuple de Yahvé, et fait miroiter le bienfait du succès (v. 8) <sup>133</sup>.

\* \* \*

L'analyse précédente nous a fait saisir la profondeur et l'unité de pensée du Deutéronomiste. Son unité tient au schéma dont elle est tributaire et dont elle exploite toutes les diverses possibilités. Le temps et les circonstances lui ont fait découvrir de nouvelles avenues et ont enrichi le noyau initial.

Le schème ancien d'alliance, retrouvé dans l'alliance mosaïque, s'avère d'une extrême fécondité. Il est souple, facilement adaptable. L'accent peut se déplacer : gratitude, droit de Yahvé, bénédictions ou châtements. Il peut se faire sévère et doux, il peut être longuement développé ou réduit à quelques phrases lapidaires. Le Deutéronomiste connaît chacune de ces variations. La libération d'Égypte demeure au cœur du Credo d'Israël, comme un fait indéniable. L'auteur en prolonge la signification jusqu'à l'« aujourd'hui » de sa prédication et de l'appel de conversion à Israël. Il en découvre principalement la source : dans le serment aux Patriarches, dans l'amour spontané et la fidélité de Yahvé, dans la grâce de l'élection. Cet écho lointain qui résonne à Israël abat toute tentation d'oubli de son Dieu, toute tentation de suffisance, tout attrait vers des dieux « non connus ».

Outre la gratitude qu'il exige à fond, l'auteur met l'accent sur le droit acquis par Yahvé sur Israël. Il dégage l'aspect créateur de l'Exode, exalte la situation d'Israël, bref, le sens même de son existence.

<sup>132</sup> J. Hempel suggère sans raison, nous semble-t-il, d'omettre ce v. 6b (dans *Biblia hebraica*, de R. KITTEL, 6<sup>e</sup> éd., en fascicules).

<sup>133</sup> Le schéma ancien d'alliance nous a habitués à la description des maux et des bienfaits conséquents à l'infidélité et à la fidélité. La possibilité d'exil y est mentionnée. Cette constatation peut solutionner l'énigme de Deut. 28, 68. L'auteur a pu renverser le thème de l'Exode pour trouver l'ultime malheur dans le retour au pays d'esclavage.

L'exhortation à Israël veut provoquer une prise de conscience de son être propre, soit de sa relation congénitale à Yahvé.

Une telle actualisation du passé pose Israël devant une option immédiate: Yahvé, le Maître de sa destinée, l'appelle à une coopération reconnaissante, amoureuse et fidèle. Il exige de lui une réponse libre, et un engagement ferme. La loi qu'il lui communique est son unique voie de salut. Le sort d'Israël — vie ou mort — dépend de cette réponse.

Le même schème fournit le principe de vie des membres de la communauté d'Israël entre eux. Israël est une fraternité, où l'attitude bienfaisante de Yahvé se prolonge dans le comportement individuel. Yahvé s'identifie à chacun. Les pauvres jouiront de la même compassion qu'Israël entre les mains de son Libérateur.

Le Dieu historique d'Israël est toujours présent à son peuple qu'il interpelle, guide et sauve. Le pardon maintes fois répété à l'endroit de son peuple infidèle laisse soupçonner un dessein: Yahvé s'est lié librement à un peuple qu'il veut conduire à la vie. La confiance dans la survie et la lutte se fondent sur cette présence assurée et l'identité permanente de Yahvé à lui-même. N'avons-nous pas là une racine lointaine de l'espérance chrétienne?

Dans les additions plus tardives, l'histoire est invoquée comme révélation du dessein de Yahvé. Israël porte en lui-même, inscrit dans des faits, un témoignage de l'amour de Yahvé, de son élection et de sa vocation. Son histoire est un livre qu'il doit relire. On ne s'étonne pas que le culte y ait puisé un de ses éléments essentiels et s'en soit fait l'interprète.

Martin ROBERGE, o.m.i.

Faculté de Théologie.

# Bibliographie

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

J. DE BACIOCCHI, s.m. — *L'Eucharistie*. Tournai, Desclée & C<sup>ie</sup>, 1964. 22,5 cm., xvi-124 p.

Dans la collection « Le mystère chrétien, théologie sacramentaire », cet ouvrage, aussi riche en doctrine que concis et clair dans l'exposé, comprend deux grandes parties : d'abord, une enquête positive sur les textes scripturaires, liturgiques et patristiques ayant trait à l'eucharistie; puis un exposé doctrinal où sont abordés successivement le sacrifice de la messe, la présence sacramentelle du Christ et la communion eucharistique. Dans cette seconde partie, l'auteur rappelle aussi l'histoire, depuis le moyen âge jusqu'à nos jours, des doctrines et des opinions théologiques sur ces grandes questions. Au cours de ce travail, qui est théologie positive autant que spéculative, il a soin d'indiquer, à l'occasion de vingt-quatre thèses bien précises, la note théologique de chaque point de doctrine.

Lorsqu'il s'agit de l'essence du sacrifice eucharistique et pour déterminer à quel titre la consécration est sacrifice, l'auteur examine et évalue à tour de rôle les théories de l'immutation, de l'oblation et de la représentation et il conclut en disant que « le sacrifice eucharistique s'ajoute à la Cène et à la Croix comme l'acte de l'Église acquiesçant au sacrifice de son Chef et en recevant les fruits; il n'est pas, pour autant, nouvelle immolation du Christ. Mémorial de l'événement « accompli » du Calvaire, il est nouvelle présence du sacrifice qui persiste. »

Notons aussi des pages lumineuses et profondes sur la transsubstantiation, qui est la réalisation de la présence réelle : question que la théologie et le magistère ont envisagée directement surtout à partir du XI<sup>e</sup> siècle et dont plusieurs conciles, en particulier le Concile de Trente, se sont occupés.

En parlant des effets de la communion eucharistique et de son influence unifiante, l'auteur montre que l'incorporation au Christ « se renouvelle, se confirme et s'approfondit par la communion eucharistique » et il termine son ouvrage en traitant de la nécessité et de la manière de communier. C'est dire qu'il ne néglige pas l'aspect « vie intérieure et spiritualité » de la doctrine, qui doit saisir non seulement l'intelligence mais toute la personne et imprégner toute la conduite.

Outre la table des matières et une bibliographie très satisfaisante, il y a aussi un index des références bibliques, un index des noms propres et un index analytique. En moins de 120 pages, l'auteur réussit à condenser tout l'enseignement de l'Église sur le saint sacrement. Si cette concision devait dérouter ou surprendre, il faudrait se rappeler que ce volume est moins un livre de lecture qu'un manuel de classe, que le professeur se doit d'amplifier, ou un memento pour qui veut revoir et rafraîchir sa théologie. En tenant compte de cela, nous ne saurions dire tout le bien que nous pensons de cet ouvrage, qui est une précieuse addition à une série qui, jusqu'à présent, n'a pas son égale et qui promet vingt autres volumes.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

HENRI BOUILLARD. — *Logique de la Foi*. Paris, Aubier, 1964. 22,5 cm., 198 p.

Ce soixantième volume de la collection « Théologie », publiée sous la direction des pères jésuites de Lyon, réunit une dizaine de conférences ou articles, composés pour diverses occasions et échelonnés sur plus de quinze ans. Bien que ce ne soit pas un livre possédant une unité organique, les études qu'il contient ne sont pas tellement disparates qu'elles ne puissent être rassemblées sous un même couvert, car la perspective, qui unifie les différents éléments de ce mélange, c'est « le souci de manifester la logique de la foi ».

Dans une première partie intitulée *Esquisses*, l'auteur expose le sens de l'apologétique, qui n'est pas une simple défense de la religion, mais qui élabore aussi la logique du mouvement qui conduit à la foi. Puis, il suggère le plan d'un cours d'apologétique et analyse la liberté du chrétien. La deuxième partie, *Dialogues avec la pensée protestante*, traite de la foi d'après Kierkegaard, de la théologie dialectique chez Barth, Gogarten, Bultmann et Brunner, du problème de la théologie naturelle chez Barth et Bultmann, et du problème de la démythisation selon Bultmann. Enfin, sous le titre *Approches philosophiques*, dans une troisième partie, l'auteur explique le mystère de l'être dans la pensée de Gabriel Marcel, et philosophie et christianisme dans la pensée de Maurice Blondel.

Tous ceux qui sont au courant de l'incontestable compétence de l'auteur, pour ce qui a trait à Barth et à Blondel en particulier, et qui prendront connaissance de ce livre, admettront volontiers que cette lecture pourra être bien profitable à « ceux qui ont la charge de présenter l'Évangile aux hommes d'aujourd'hui ».

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

ILARINO DA MILANO, o.f.cap. — *La Chiesa nella sua Gerarchia. Prediche nel Sacro Palazzo Apostolico*, I. Città del Vaticano, Tipografia vaticana, 1962. 24 cm., 275 p.

Voici le texte d'allocutions prononcées par le prédicateur attitré du Palais apostolique, en présence du pape et d'autres hauts personnages. Il ne faudrait pas croire que le caractère officiel de ces exercices de l'Avent et du carême ou la dignité de l'auditoire ont figé l'orateur et l'ont contraint à répéter des lieux communs. Bien conscient de sa mission, il s'efforce de répondre à la définition que donne saint Paul du prophète et entend servir des paroles « d'édification, d'exhortation et de consolation » (I Cor. 14, 3). Il parle de l'Église en termes chaleureux, inspirés de l'Écriture et de la meilleure tradition patristique et théologique. Ces pages aideront particulièrement ceux qui exercent une autorité spirituelle quelconque, mais elles serviront aussi à inculquer chez tous un sens véritable des fonctions hiérarchiques, en les situant dans l'ensemble du mystère de l'Église.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

\* \* \*

Saint IRÉNÉE. — *Contre les Hérésies*. Textes choisis, présentés et traduits par ALBERT GARREAU. Namur, Les Éditions du Soleil levant, 1962. 17 cm., 187 p. (« Les écrits des saints ».)

Comme le note justement le traducteur, il est difficile à ceux qui se rattachent par l'origine ou la culture à l'ancienne Église des Gaules de considérer saint Irénée avec indifférence. Grâce à lui, cette Église, dès son origine, s'est nourrie le plus

directement possible de la doctrine de saint Jean l'Évangéliste et de la plus ancienne tradition des Églises d'Asie mineure. Le grand traité *Contre les Hérésies* est l'écho de cette tradition, mais il constitue également déjà, dès la fin du II<sup>e</sup> siècle, une étape importante dans l'effort de pénétration et d'assimilation du donné révélé. On nous en offre les passages essentiels; la traduction de plusieurs d'entre eux a été comparée au texte arménien par l'abbé Charles Mercier. Nous nous réjouissons de trouver réunis tant de beaux textes, comme ceux sur la tradition apostolique ou la récapitulation d'Ève en Marie. Quelques-uns regretteront que la division en chapitres et en numéros n'ait pas été indiquée de façon plus précise; cela rendra parfois assez laborieux le repérage des textes dans les éditions de Massuet ou de Harvey. C'est un de ces points où il est facile, nous semble-t-il, de satisfaire les travailleurs plus exigeants qui auraient entre les mains « Les écrits des saints », sans nuire en rien au caractère populaire de leur présentation.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

\* \* \*

✓  
 J. COPPENS, I.-H. DALMAIS, etc. — *Union et Désunion des Chrétiens*. Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1963. 22 cm., 143 p. (Recherches œcuméniques. Université de Louvain — Chaire Pape Adrien VI.)

On a réuni les leçons données en 1960-1961 et 1961-1962, sous les auspices de la chaire Pape Adrien VI (ancien professeur de Louvain) pour l'étude de l'histoire et de la théologie des Églises séparées et pour la réunion des chrétiens. Ces leçons sont de genres très variés et touchent à des sujets très différents, mais elles sont toutes remarquables. Le R.P. I.-H. Dalmais dégage la signification œcuménique de la liturgie, surtout en référence aux rites orientaux. J. Coppens et A. Simon présentent des études historiques très fouillées sur *Adrien VI, pape de l'Union* et sur *Le Cardinal Mercier et l'Union des Églises*. H. Jedin examine, avec toute l'autorité qu'on lui connaît, la question suivante : *Le Concile de Trente fut-il un obstacle à la réunion des chrétiens?* On a émis à ce sujet les jugements les plus contradictoires. La réponse de l'auteur sera très nuancée. Il propose d'abord l'énoncé suivant : « Le concile de Trente ne fut pas la cause de la division des chrétiens mais il scella une division qui s'était déjà traduite dans les faits » (p. 80). Les protestants, selon lui, récuserent le Concile de Trente parce qu'il contredisait formellement leur notion d'Église. C'est encore aujourd'hui l'enseignement sur l'Église qui sépare le plus profondément catholiques et protestants, plus que la doctrine de la justification; sur ce dernier point, en effet, la distance semble diminuer à mesure que l'on se comprend mieux. L. Bouyer traite d'une question de portée plus immédiatement pratique, mais où sont encore engagées des positions doctrinales : *Le culte de la Vierge et des saints et le protestantisme*. On souhaite que tous les mariologues lisent ces pages qui, sans rien sacrifier des positions authentiques de l'Église en la matière — les propres ouvrages de Bouyer empêcheront de le faire soupçonner de minimalisme — invitent à un sérieux examen de conscience, notamment à propos du vocabulaire utilisé dans ce domaine et de certaines formes de piété. Il fait en même temps appel aux protestants « pour qu'ils reconnaissent toute la réalité de la grâce divine, comment Dieu ne se diminue pas, tout au contraire, en aimant sa créature, et en lui témoignant son amour en la rendant vraiment son enfant... », « aussi pour qu'ils fassent un effort de sympathie, d'imagination bienveillante, pour savoir reconnaître, au delà d'expressions parfois

insuffisantes, parfois simplement difficiles à comprendre parce qu'inhabituelles pour eux, ce qui fait l'âme de notre dévotion aux saints » (p. 107-108). J. Coppens qui, avec le concours de E. Massaux, s'est chargé de l'édition de ce volume, publie, pour terminer, une lettre jusqu'ici inédite de Lord Halifax au père Aloïs Janssens, longtemps professeur au Collège théologique des Missions de Scheut à Louvain. On souhaite voir ce recueil suivi de beaucoup d'autres de même qualité.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

\* \* \*

CASIANO FLORISTAN. — *La Paroisse, communauté eucharistique. Essai d'une théologie pastorale de la paroisse.* Paris, Lethielleux, 1963. 20 cm., 224 p.

La traduction de ce volume, originalement écrit en espagnol, est faite par l'abbé René André. Une préface typiquement française est servie par le chanoine Daniel Pézéril, de Paris.

Comme l'auteur l'indique en sous-titre, il s'agit vraiment ici d'une théologie pastorale de la paroisse. Un exposé positif : biblique et historique, précède la doctrine spéculative qui étudie successivement l'Église universelle, le diocèse et la paroisse.

Dans les pages consacrées à la communauté paroissiale, l'abbé Floristan considère tout d'abord sa « situation » humaine puis il passe aux assises doctrinales : juridiques et pastorales. La paroisse apparaît alors avant tout comme une communauté 1° de « la parole » ; 2° de « l'Eucharistie », centrée sur le baptême, le sacrifice et la prière ; 3° de la « charité effective ».

Une bibliographie récente, longue de trente pages et clairement classifiée, termine l'ouvrage. On y trouve quelques œuvres canadiennes : le rapport de la Semaine sociale d'Edmundston, en 1953, la thèse lilloise du père Henri Légaré, o.m.i., *Introduction à la Sociologie paroissiale*, la thèse romaine du père Hervé Carrier, s.j., *Psycho-sociologie de l'Appartenance religieuse*, les ouvrages de J.-C. Falardeau, *Sociologie de la Paroisse*, et du père Gaston Morissette, o.m.i., *Pastorale en marche*.

Ce traité est excellent en tous points. Il sera utile chez nous à tout le clergé. Car même chez nous, le Concile actuel — à défaut des motivations locales — exigera ce que le chanoine Pézéril appelle « une résurrection des paroisses ».

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

MAURICE BELLET. — *Vocation et Liberté.* [Bruges], Desclée de Brouwer, [1963]. 18,5 cm., 238 p.

L'étude doctrinale que nous présente l'abbé Bellet est parfaitement charpentée. Sa méthode est psychologique, pratique et dynamique ; elle décrit la vocation d'un point de vue subjectif.

Dans la vocation, l'auteur distingue quatre éléments qui inspirent les quatre parties de son volume : la découverte, la crise, l'élection et l'accomplissement.

En plus de l'exposé central, cet ouvrage comprend une préface de Jean Guittou, un avant-propos et une introduction de l'auteur, ainsi qu'une longue table des matières.

Au terme de l'étude, la vocation apparaît comme « la participation de la personne au mystère du Christ, indissociablement grâce et liberté, Passion et Résurrection, nuit et lumière » (p. 238). La perspective générale est nettement personnaliste et répond aux exigences de l'esprit contemporain.

*Vocation et Liberté* devrait être un vade-mecum des orienteurs et des éclaireurs de vocations.

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

A. DESQUEYRAT. — *Le Civilisé peut-il croire ?* Paris, Desclée de Brouwer, [1963]. 19,5 cm., 265 p.

La première partie de cette dissertation a pour titre : *Christianisme et civilisations occidentales*; elle traite successivement du chrétien médiéval, du bourgeois de l'époque moderne et de « l'organisateur » de l'ère contemporaine.

Tandis que le médiéval comptait d'abord sur la Providence, que le bourgeois comptait surtout sur lui-même, l'homme nouveau — l'organisateur — néglige les valeurs morales et religieuses pour s'en tenir à sa promotion physique par la science, la machine et la rationalisation du travail.

La seconde partie, intitulée *Christianisme et civilisation*, montre que le civilisé réfléchit, qu'il socialise et se socialise, qu'il se personnalise aussi.

Ce comportement concorde avec les valeurs de la foi : « le civilisé peut croire »; mais sa foi est de plus en plus exigeante de valeurs vraiment divines.

Le père Desqueyrat nous incite à une réflexion savante et salutaire !

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

SAINT CYRILLE DE JÉRUSALEM. — *Catéchèses baptismales et mystagogiques*. — Traduites et présentées par le chanoine J. Bouvet. Namur, les Éditions du Soleil levant, 1962, 17 cm., 555 p. (« Les écrits des saints ».)

On s'étonne, en cette période de renouveau des études liturgiques et catéchétiques, de voir qu'on ne disposait en français d'aucune édition récente des catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem, pourtant si souvent citées. C'est sans doute avec beaucoup de faveur que sera accueilli le présent volume. L'introduction et la traduction sont du chanoine Bouvet, le vaillant éditeur des lettres d'Adam de Perseigne, secondé par le R.P. Canivet, s.j. On ne prend pas position sur l'authenticité cyrillique des catéchèses mystagogiques, toujours contestée comme on le sait. La lecture est facilitée par le titre dont chaque paragraphe est coiffé, et le recours au texte original par des renvois précis à la Patrologie de Migne. Une table des noms propres inclut quelques éléments d'une table des sujets. On nous donne aussi, d'après l'édition de Dom Touttée, la table des passages parallèles des catéchèses. On ne saurait trop recommander ce volume à tous ceux qui désirent prendre contact avec une des œuvres les plus aptes à nous faire saisir la « spiritualité » de l'Église ancienne.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

\* \* \*

ROGER VERNEAUX. — *Leçons sur l'Athéisme contemporain*. Paris, Téqui, 1964. 22,6 cm., 110 p.

Dans l'excellente collection « Cours et documents de philosophie », l'auteur, qui est professeur à l'Institut catholique de Paris, considère les doctrines athées du matérialisme dialectique et de l'existentialisme et fait voir qu'elles sont issues d'un rejet de toute métaphysique. Il expose leurs critiques de la religion et y répond, en traitant brièvement mais adéquatement d'une foule de problèmes, tels

que le postulat positiviste, la possibilité d'arriver à une notion de Dieu par la seule lumière naturelle de la raison, la force des preuves de l'existence de Dieu, les faux dilemmes hégéliens, la non-contradiction de l'idée de Dieu, l'aliénation telle que l'entendent les marxistes et les existentialistes athées, la sorte d'humanisme qui tient l'homme pour l'être suprême et absolu et qui refuse de reconnaître notre état de dépendance, etc.

Après avoir rappelé des vérités qu'une saine philosophie rend évidentes, il montre que ce sont des déviations du vouloir qui sont à l'origine du refus de Dieu. « L'esprit humain est assez ingénieux pour se prémunir contre toute lumière, pour stériliser tout argument. [...] L'homme est entré dans un cercle infernal où sa passion se nourrit des charmes qu'elle-même confère à l'objet. Pour sortir de cet aveuglement, il lui faudrait changer son cœur. La grâce est seule à pouvoir opérer ce prodige. »

Il ne s'agit pas, dans cet ouvrage, d'incroyants simplement mais d'athées, et l'analyse objective et strictement intellectuelle, que nous donne l'auteur, des formes marxistes et existentialistes de l'athéisme démontre que ces courants d'idée ne s'appuient sur aucun argument valable, mais sur des incompréhensions, des préjugés et des sophismes. On ne peut s'empêcher de conclure, avec saint Paul, que ceux qui persistent à nier la réalité de l'Être Suprême sont « inexcusables », c'est-à-dire qu'on peut douter que leur ignorance soit invincible et qu'ils soient de bonne foi.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

FLORENT GABORIAU. — *Nouvelle initiation philosophique. Tome III. Phénoménologie de l'Existence. Gravitations II.* Paris-Tournai, Éditions Casterman, 1963. 22 cm., 616 p.

Ce troisième tome de la *Nouvelle initiation philosophique* nous donne la deuxième partie de la *Phénoménologie de l'Existence* : la relation (avec le langage) — l'étendue (des mathématiciens) — le temps et l'histoire.

L'originalité de cet ouvrage consiste dans la *méthode*, qui est celle d'un dialogue vivant et ouvert du thomisme avec la pensée contemporaine. Cette manière de procéder donne, certes, plus d'actualité à la position des problèmes, mais on peut douter si on apprend les élèves à approfondir les questions métaphysiques. Aussi, la métaphysique comme *synthèse* n'est pas assez mise en valeur. L'auteur a rafraîchi le thomisme, mais ne l'a pas toujours approfondi.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

ARISTOTELES. — *Parva naturalia*, edidit, versione auxit, notis illustravit PAULUS SIWEK, s.j. Romæ, Desclée et Cie, 1963. 24,5 cm., xxvii-375 p.

On trouvera dans ce volume le texte grec et une nouvelle traduction latine des *Parva naturalia* d'Aristote. L'édition du texte grec a été établie avec beaucoup de soins et selon toutes les règles de la critique, d'après les meilleurs manuscrits ; la disposition du texte et de l'apparat des variantes est claire à souhait. Il est regrettable, cependant, que les nécessités de l'édition aient obligé à reporter toutes les notes à la fin de chaque livre ; c'est peu pratique. — Instrument de travail de premier ordre.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

*Aristoteles Latinus III, 1-4 : Analytica Priora.* Translatio Boethii (recensiones duæ). Translatio anonyma. Pseudo-Philoponi aliorumque scholia. Specimina translationum recentiorum. — edidit LAURENTIUS MINIO-PALUELLO. Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1962. 25 x 17 cm., lxxxviii-503 p.

Cette édition nous donne d'abord la *version commune* des *Premiers Analytiques* d'Aristote d'après le ms. Florence, bibl. nation. centr., Conv. Soppr. J.C. 34 (XII<sup>e</sup> siècle). Cependant, à chaque fois, L. Minio-Paluello indique également la *version différente* contenue dans le ms. Chartres, bibl. munic. 497 (XII<sup>e</sup> s.). Notons, au passage, que la *version chartraine* est citée par Abélard. Les deux versions sensiblement différentes ne sont pas indépendantes l'une de l'autre. Elles remontent probablement à Boèce.

Ensuite, L. Minio-Paluello nous donne la *version anonyme* du XII<sup>e</sup> siècle, qui se trouve principalement dans le ms. Bologne, bibl. universit. 4228 (XII<sup>e</sup> s.). Enfin, le ms. de Florence, cité plus haut, porte dans ses marges un système de gloses empruntées à divers commentateurs grecs d'Aristote et surtout au Pseudo-Philippon. L'auteur qui a bien vu l'importance de ces gloses, qui ont passé en partie dans divers manuscrits, les publie ici dans une troisième partie.

Les index très complets, grec-latin et latin-grec, sont une mine d'observations très précieuses sur le vocabulaire des traducteurs. Cette édition, dans la présentation typographique est fort soignée, est incontestablement un travail de grand mérite et L. Minio-Paluello s'en est acquitté avec maîtrise.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

*Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui.* Paris, Desclée de Brouwer, 1963. 22 cm., 264 p., 270 frs belges. (Collection *Recherches de Philosophie*, t. VI.)

Les études rassemblées ici n'ont point l'ambition de dire tout ce que le thomisme représente aujourd'hui. Chacune d'entre elles s'est donné un objet précis. L'ensemble cependant témoigne d'une certaine communauté de méthode et d'inspiration et montre que si le thomisme est une pensée, il est aussi une tâche (p. 9). Il nous est impossible de donner un compte rendu de chaque étude. Retenons surtout les articles suivants : *Le sujet pratique selon Thomas d'Aquin* (J.-Y. Jolif), *L'idée de transcendantal [...] chez S. Thomas* (S. Breton), *La communication par signes* (R. Verneaux), *Esquisses d'une conception de la métaphysique* (G. Kalinowski), *Cosmologie thomiste [...]* (D. Dubarle), *L'homme-dans-le-monde* (M. D. Chenu), *Le retour au fondement de l'être* (C. Fabro), etc. Cette énumération prouve à elle seule la richesse de ce recueil de recherches philosophiques.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

PASQUALE MAZZARELLA. — *Il pensiero speculativo di S. Anselmo d'Aosta.* Padova, 1962. 24,5 cm., 489 p., 3000 L. (Pubblicazioni dell'Istituto universitario di Magistero di Catania, Serie Filosofica — Saggi e monografie, N. 38.)

Nous avons entre les mains une excellente monographie sur la vie, l'activité littéraire, la méthode et la pensée de saint Anselme. Nous ne pouvons, dans un simple compte rendu, faire l'étude critique des différents chapitres de ce livre. Il suffit ici de signaler toute l'importance de l'ouvrage, de dire avec combien de soin

et de patience il a été préparé, de souligner l'érudition, l'information exacte, l'objectivité et la richesse des études de textes, ainsi que la solidité doctrinale dont il témoigne.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

✓  
 CONCETTINA GENNARO. — *Fridugiso di Tours e il « De substantia nihili et tenebrarum »*. Padova, 1963. 24 cm., 163 p., 1500 L. (Pubblicazioni dell'Istituto universitario di Magistero di Catania, Serie filosofica — Saggi e monografie, N. 46.)

Ce travail, fait de première main et bien conduit, contient une édition critique du *De substantia nihili et tenebrarum* de Fridugisus de Tours (p. 119-138), précédée d'une importante introduction historique, qui se recommande par ses hautes qualités scientifiques : information large et solide, connaissance des sources, description précise des manuscrits.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

✓  
 MARIO SANCIPRIANO. — *Il Logos di Husserl. Genealogia della logica e dinamica intenzionale*. Torino, Bottega d'Erasmus, 1962. 22 cm., 438 p., 4500 L.

L'auteur s'attache surtout à examiner d'un point de vue strictement historique la doctrine d'E. Husserl sur le dynamisme transcendantal de notre activité de pensée. Cette étude, d'une richesse extraordinaire, est certainement le fruit de longues et ferventes recherches. En dépit de sa densité, l'exposé de la logique de Husserl est d'une clarté limpide. Un glossaire des termes techniques complète heureusement cet ouvrage.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

✓  
*Das Naturrecht in der politischen Theorie*. Herausgegeben von F.-M. SCHMÖLZ, Internationales Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften in Salzburg. Erstes Forschungsgespräch, Wien, Springer-Verlag, 1963. 23 cm., viii-168 p. (Sonderausgabe der *Österreichischen Zeitschrift für öffentliches Recht*, Bd. XIII, 1963, Heft 1-2.)

Recueil d'études sur la notion de droit naturel, son fondement et ses conséquences pour la structure d'un État démocratique, le droit de guerre et les relations internationales (Weltgesellschaft). L'idée maîtresse qui se dégage de cet ouvrage est que la question du droit naturel tient aux assises mêmes de la pensée occidentale ; il y va d'une métaphysique autant que d'une morale et d'une politique. Ce livre contient des pages excellentes et des aperçus remarquables, une documentation fournie, une vigueur pénétrante dans l'analyse des courants idéologiques.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

✓  
 BIENVENIDO TURIEL, o.p. — *El habito — cualidad*. Madrid, Convento de San Pedro Mártir, 1961. 22 cm., 152 p.

Cet ouvrage contient une étude sur l'*habitus* et le prédicament *qualitas* dans la doctrine de saint Thomas. Travail consciencieux, mais peut-être manquet-il un

peu de perspectives. Les questions ne sont pas toujours dégagées en profondeur, ni situées dans le contexte historique.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

ARISTOTLE. — *On interpretation. Commentary* by St. THOMAS and CAJETAN, translated from the Latin with an Introduction by JEAN T. CÆSTERLE. Milwaukee, Marquette University Press, 1962. 23 cm., xiii-271 p.

La nécessité de traduire les œuvres de saint Thomas est trop évidente pour que l'on n'accueille pas avec une grande faveur cette traduction anglaise de son *Expositio* sur le *Peri Hermeneias* et de la continuation de ce commentaire faite par Cajetan. Cette traduction est chaque fois précédée de la version anglaise du texte même d'Aristote. Cependant, l'auteur ne s'est pas contenté de faire la traduction, il a rédigé une brève introduction comportant une notice sur le texte d'Aristote, le caractère général des commentaires de saint Thomas et de Cajetan, ainsi que quelques pages excellentes sur la doctrine logique du *De Interpretatione*. L'*Index*, qui complète heureusement cet ouvrage, comprend un répertoire des auteurs cités et un glossaire des mots techniques.

Cette traduction a été faite avec beaucoup de compétence et de sérieux et rendra, nous n'en doutons pas, de grands services à ceux auxquels elle est destinée.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

JOSE MANZANA MARTINEZ DE MARAÑON. — *Objektivität und Wahrheit* (Versuch einer transzendentalen Begründung der objektiven Wahrheitssetzung). Publicaciones del seminario de Vitoria, vol. 13, 1961. 24 cm., 227 p.

L'auteur prend comme point de départ de son étude sur l'objectivité et la vérité de notre connaissance la *Critique de la raison pure* d'E. Kant. De là ses difficultés à fonder le réalisme de notre connaissance. Si on ne maintient pas le primat de l'être sur la connaissance, il est tout à fait impossible d'éviter l'idéalisme. D'ailleurs, l'auteur le reconnaît franchement : « Unsere Position ist im Grunde dieselbe, wie die des Descartes » (p. 205).

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

## *L'ecclésiologie peut-elle se constituer en traité spécial?*

---

### *Question en marge d'une théologie du mystère\**

---

L'ecclésiologie est devenue un centre de polarité vers lequel s'aiguillent les manifestations les plus diverses du christianisme : redécouverte de la conception biblique du Corps du Christ, Action catholique, mouvements liturgique et œcuménique, activité missionnaire, renouveau de la catéchèse et de la prédication, prise de conscience plus vive de toutes les dimensions communautaires de la vie chrétienne, collégialité de l'épiscopat, et bien d'autres éléments qui donnent au second concile du Vatican sa physionomie propre. Le divorce souvent dénoncé entre vie et pensée n'est donc pas le mal qui guette en ce moment l'ecclésiologie. Il faut s'en réjouir sans réticence et souhaiter qu'elle profite toujours plus pleinement du progrès de l'exégèse, des études patristiques et des recherches pastorales.

Est-ce à dire que le statut de l'ecclésiologie soit parfaitement stabilisé et que cette discipline soit parvenue à un degré de développement qui permette l'élaboration d'œuvres durables, sinon définitives ? De grands noms nous viennent spontanément à l'esprit qui garantissent la profondeur et l'authenticité de l'effort poursuivi. Ces théologiens, par leur équilibre, leur sens religieux, la connaissance qu'ils ont du patrimoine chrétien, en même temps que par leur courage à explorer de nouvelles pistes, témoignent de la faculté que possède toujours l'Église de s'interroger sur la Parole de Dieu et de se juger à sa lumière.

S'il fallait exprimer une inquiétude, ce serait moins, d'ailleurs, à propos des composantes intrinsèques de l'ecclésiologie que de ses relations à l'ensemble de la théologie. Ne se trouve-t-on pas en effet un peu gêné lorsqu'on essaie de l'intégrer à sa place dans un exposé

\* M.-J. LE GUILLOU, *Le Christ et l'Église. Théologie du Mystère*. Préface du R.P. M.-D. CHENU. Postface de M. le Pasteur J. BOSCH, Paris, Editions du Centurion, 1963, 334 p. (L'Église en son temps).

général ? Le problème n'est pas très sensible aussi longtemps qu'il s'agit de monographies, même étendues, sur l'Église ou un aspect particulier de sa nature ou de sa vie. Il en est autrement si on cherche à rédiger une « somme » ou, plus modestement, à établir un programme détaillé en vue du cours régulier de théologie. On se rend clairement compte alors que l'insertion de l'ecclésiologie dans la synthèse théologique n'est pas encore pleinement réalisée. La question qui semble, au premier abord, ne revêtir qu'un intérêt méthodologique limité, engage, si on y regarde de près, toute une conception de l'ecclésiologie et même de la théologie. Nous voudrions la réduire pour l'instant à des termes très précis : l'ecclésiologie peut-elle se constituer, au sein de la théologie, en traité spécial, au même titre disons que le *De Deo creatore* ou le *De gratia* ?

Nous commencerons par dégager les principales composantes du problème et par invoquer quelques opinions, avant de nous arrêter au dernier ouvrage de M.-J. Le Guillou, où nous trouverons, croyons-nous, présentée de façon plus suggestive que jamais, une justification de la position proposée en conclusion du présent article.

## I. — QUELQUES QUESTIONS CONNEXES.

### A. L'HISTOIRE DE L'ECCLÉSIOLOGIE ET SES DIFFICULTÉS.

On ne dispose pas encore d'une histoire complète du développement de l'ecclésiologie, même si de bonnes indications générales sont fournies ici ou là<sup>1</sup> et s'il existe beaucoup de monographies<sup>2</sup>. Ce travail qui rendrait d'immenses services a effrayé jusqu'à maintenant les chercheurs les plus intrépides. Il faut avouer qu'il serait fort difficile de délimiter le champ des recherches à entreprendre. Nous nous sommes affronté à cet obstacle à propos de l'ecclésiologie de saint Augustin : ou bien on fixe *a priori* des frontières qui ne respectent ni les intentions de l'auteur ni la réalité vivante de l'Église, ou bien on tend à tout inclure, liturgie, missiologie, théologie pastorale, théologie

<sup>1</sup> Voir, par exemple : H. BACHT, art. *Ekklesiologie*. I. *Historische Grundlinien*, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2<sup>e</sup> éd., III, 1959, col. 781-784; R. X. REDMOND, *How Should « De Ecclesia » Be Treated in Scientific Theology*, dans *The Catholic Theological Society of America, Proceedings of the 17th Annual Convention*, 1962, p. 139-149.

<sup>2</sup> Bibliographie précieuse, bien qu'incomplète, dans U. VALESKE, *Votum Ecclesiae*. II. TEIL, *Interkonfessionelle ekklesiologische Bibliographie*, Munich, 1962, p. 11-19.

des sacrements, aspect communautaire de la spiritualité, théologie du monachisme, droit ecclésiastique, sans parler évidemment des questions qui concernent directement la nature de l'Église et ses relations avec les sociétés temporelles<sup>3</sup>.

Une constatation s'impose : à se borner aux traités qui portent exclusivement ou *ex professo* sur l'Église, on se condamnerait à ne prendre qu'une vue fragmentaire et unilatérale de l'ecclésiologie des anciens. Ceux-ci parlent de l'Église à propos de tout. Ils ne la considèrent pas tant comme un objet particulier, mais plutôt comme le conditionnement de tout le mouvement de retour à Dieu et comme une manifestation de la gloire de Dieu en Jésus-Christ. Des ouvrages comme le *De regimine christiano* de Jacques de Viterbe (1301-1302), qu'on continue à appeler bien abusivement le premier traité sur l'Église, ou la *Summa de Ecclesia* de Jean de Torquemada (avant 1453), sont loin de présenter une doctrine complète. Ces traités et la plupart de ceux qui les suivirent jusqu'à une époque très récente, furent conçus dans une perspective à prédominance juridique ou apologétique. Non seulement ils étaient incomplets et unilatéraux, ce qui n'est pas forcément un défaut, mais ils commençaient à présenter des dangers sérieux à partir du moment où on eut tendance à y voir de véritables traités sur l'Église. Ils ne pouvaient alors que transmettre de celle-ci une idée déformée, car malgré l'adage *abstractio non est mendacium*, il est une forme de silence qui fausse toute l'interprétation, comme ce fut le cas, à la limite, de certains exposés qui décrivirent l'Église selon les catégories les plus étroites et l'assimilèrent beaucoup trop aux sociétés humaines, tout en affirmant sa supériorité sur elles. Pour savoir ce qu'est l'Église il fallait de toute nécessité chercher ailleurs.

L'histoire de la théologie nous avertit que l'ecclésiologie ne se laisse pas cerner facilement et qu'elle n'est pas toujours présente sous l'étiquette qui la désigne.

#### B. VERS UN EXPOSÉ DE CARACTÈRE « DOGMATIQUE ».

On a réagi, à l'époque du premier concile du Vatican, puis au cours des dernières décennies, contre ce rétrécissement des perspectives.

<sup>3</sup> Voir E. LAMIRANDE, *Un siècle et demi d'études sur l'ecclésiologie de saint Augustin*, Paris, 1962 (*Revue des Études augustiniennes*), p. 1-2.

Un progrès indéniable a été accompli en distinguant apologétique (théologie fondamentale) et exposé dogmatique, encore que de telles distinctions à propos des fonctions de la théologie sont loin d'être à l'abri de toute objection. On s'est au moins rendu compte que le *De Ecclesia* ne pouvait plus se contenter d'être une propédeutique ou une apologétique, puisque l'Église s'insère au cœur même de l'économie du salut, dans le prolongement du mystère rédempteur, comme l'insinuent les formules même du symbole des apôtres : « Je crois en Dieu le Père tout-puissant [...] et en Jésus-Christ son Fils unique notre Seigneur [...]. Je crois au Saint-Esprit, la sainte Église catholique, la communion des saints, la rémission des péchés, la résurrection de la chair, la vie éternelle <sup>4</sup>. »

De nombreuses études présentent maintenant l'Église dans une perspective « dogmatique », à la manière des autres parties de la « dogmatique spéciale ». Les grands exposés systématiques sont pourtant encore peu nombreux. Y.-M.-J. Congar, malgré ses travaux si riches et si variés, ne fait que laisser entrevoir quelle figure prendrait la synthèse qu'il envisage de nous donner <sup>5</sup>. Ch. Journet <sup>6</sup> et M. Schmaus <sup>7</sup>, ce dernier à l'intérieur d'une *Dogmatique* aux proportions considérables, ont voulu, chacun à sa manière, exposer l'ensemble du mystère de l'Église en un tout ordonné et cohérent.

Les manuels de théologie n'ont cependant pas encore généralement recueilli le résultat de ces travaux. La *Sacræ Theologiæ Summa* des Jésuites espagnols continue, par exemple, à inclure le *De Ecclesia* dans

<sup>4</sup> Il faut regretter que trop peu de théologiens catholiques anciens et modernes se soient attachés à commenter le Symbole. Ils auraient été obligés par le fait même à situer l'Église en fonction des autres articles de foi. On sait comment le faisait saint Augustin : « deinde sancta commemoratur ecclesia. Unde datur intelligi rationalem creaturam ad Hierusalem liberam pertinentem post commemorationem creatoris, id est, summæ illius trinitatis, fuisse subdendam. Quoniam quidquid de homine Christo dictum est, ad unitatem personæ unigeniti pertinet. Rectus itaque confessionis ordo poscebat, ut trinitati subiungeretur ecclesia, tamquam habitatori domus sua et deo templum suum et conditori civitas sua. Quæ tota hic accipienda est, non solum ex parte, qua peregrinatur in terris... verum etiam ex illa, quæ in cælis est semper... » (*Enchiridion*, 15, 56; éd. SCHEEL, p. 35-36).

<sup>5</sup> C'est peut-être dans *Jalons pour une théologie du laïc*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1954, que se dégagent le plus clairement les catégories ecclésiologiques de Congar, notamment celles de communion et d'institution.

<sup>6</sup> Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, Paris, 2 vol., 1941 et 1951 (2<sup>e</sup> éd., 1955 et 1962). L'ouvrage aurait dû comprendre deux autres volumes. La partie publiée a été abrégée dans *Théologie de l'Église*, Paris, 1957.

<sup>7</sup> M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, III-1 : *Die Lehre von der Kirche*, 3<sup>e</sup>-5<sup>e</sup> éd., Munich, 1958. L'ecclésiologie suit le traité du Christ-Rédempteur et précède celui de la grâce.

la théologie fondamentale (avec une introduction à la théologie, le *De Revelatione christiana* et une introduction à l'Écriture sainte<sup>8</sup>). L'enseignement des séminaires et même des facultés de théologie a mis lui-même du temps à s'adapter. L'évolution est loin d'être encore terminée, bien qu'on tende de plus en plus à inclure le *De Ecclesia* (ou au moins certaines questions) parmi les traités classiques de dogme<sup>9</sup>.

### C. LA PLACE DE CET EXPOSÉ DANS LA SYNTHÈSE THÉOLOGIQUE.

A mesure que s'élaborait un exposé de caractère dogmatique, s'est posé le problème de sa place dans la synthèse théologique. J. Ranft, après une longue enquête historique et un examen systématique de la question, affirmait sans hésitation, dès 1927, que la place de l'ecclésiologie était tout indiquée à la suite de l'exposé sur le Christ-Rédempteur, avant celui sur les sacrements<sup>10</sup>. La plupart considèrent ses conclusions comme définitivement acquises<sup>11</sup>. On pourrait cependant signaler

<sup>8</sup> *Sacræ Theologiæ Summa*, I : *Theologia Fundamentalis*, 5<sup>e</sup> éd., Madrid, 1962 (Biblioteca de Autores Cristianos); la partie sur l'Eglise est de I. SALAVERRI.

<sup>9</sup> Voir R. X. REDMOND, *art. cit.*, p. 151-160; M.-V. LEROY, *Chronique d'ecclésiologie*, dans *Revue thomiste*, 63 (1963), p. 278; J.-P. TORRELL, *Chronique de théologie fondamentale*, *ibid.*, 64 (1964), p. 97-103 (à propos de Congar, *La Foi et la Théologie*, Paris, 1962); *id.*, compte rendu des travaux du premier symposium international de théologie dogmatique fondamentale (Louvain, 1961), *ibid.*, p. 170-171. On nous permettra de signaler la distribution de la matière adoptée à la faculté de théologie de l'Université d'Ottawa à partir de l'année scolaire 1950-1951. En première année, un cours d'Introduction à la théologie (incluant le *De Revelatione* et le *De locis theologicis*) présente normalement des données sur l'Eglise en tant que milieu de foi ou conditionnement de la vie de foi. Le *De Ecclesia* proprement dit prend place à la suite du *De Christo Redemptore*. Enfin l'apologétique (théologie fondamentale) est reportée à la quatrième année : « profunda scientiæ non prima sunt, verum ultima cognitu ». Voir A. JOPPOLO, *De theologia apologetica*, Ottawa, 1960 (*ad usum privatum*).

<sup>10</sup> Voir J. RANFT, *Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System*, Aschaffenburg, 1927. L'auteur pose dès le début le problème de la place de l'Eglise dans la dogmatique et semble présupposer la nécessité d'une ecclésiologie séparée.

Une Somme inédite de 1439, décrite par M. Grabmann, comporte un chapitre sur l'Eglise comme introduction au traité des sacrements. La chose vaut d'être notée, bien que ce chapitre paraît conçu dans des perspectives assez étroites si on en juge par les titres : « De ecclesia sancta quomodo intelligatur. De thesauro ecclesiæ, quomodo per sacramenta sive dispensationem eiusdem hominibus ministratur » (fol. 81r et 81v). Voir M. GRABMANN, *Eine ungedruckte theologische Summa aus dem Jahre 1439 (Cod. 205 des Staatsarchivs in Koblenz)*, dans *Scholastik*, 27 (1952), p. 75.

<sup>11</sup> S. JÁKI, *Les Tendances nouvelles de l'Ecclésiologie*, Rome, 1957, p. 253, accepte pleinement cette solution : « En un mot, c'est l'intégrité du système dogmatique qui exige que l'ecclésiologie soit intercalée entre la christologie et le traité des sacrements. Bien que les développements de Ranft ne laissent plus lieu à des doutes sur le lieu organique de l'Eglise dans le système dogmatique, l'élaboration du traité est encore l'objet de tentatives diverses. » Voir J. RANFT, *op. cit.*, p. 152.

M.-V. LEROY, *loc. cit.*, p. 278-279, sans se référer à Ranft, défendait récemment la même position, en ajoutant cette judicieuse remarque : « ... il est bien clair qu'un traité différencié de l'Eglise ne saurait s'enfoncer comme un coin entre les qq. 59 et 60 de la III<sup>e</sup> Pars et y prendre toutes ses dimensions, en laissant absolument inchangés les

quelques voix discordantes. Quelques-uns prônèrent plus ou moins explicitement la fusion de la christologie et de l'ecclésiologie, en donnant pour objet à celle-ci (ou à toute la théologie) le *Christus totus*, le Christ Tête et membres<sup>12</sup>. M. D. Koster s'inquiéta de voir l'ecclésiologie réduite à n'être plus qu'une partie de la christologie<sup>13</sup>. On a suggéré plus récemment de la rejeter à la fin de la synthèse<sup>14</sup>. Certains eurent en même temps la tentation de construire l'ecclésiologie selon un schème calqué sur la christologie<sup>15</sup>.

autres traités entre lesquels il prendrait place : c'est toute la sacramentologie et le *de Novissimis*, pensons-nous, qui doit se développer et s'intégrer en un traité de l'Eglise. » Voir aussi p. 280, à propos de la *III<sup>e</sup> Pars* : « son objet n'est-il pas exactement l'édification de l'Eglise comme "prémices du nouvel univers rassemblé dans le sang du Christ" dans le temps qui va de la Pentecôte à la Parousie, de même que la section suivante (le traditionnel *de Novissimis*) concerne l'Eglise glorieuse, "plénitude du nouvel univers rassemblé dans la gloire du Christ" ? » ; les formules entre guillemets sont empruntées à Ch. JOURNET, *op. cit.*, vol. II, 1<sup>re</sup> éd., p. xiii.

<sup>12</sup> Voir S. JÁKI, *op. cit.*, p. 255-258, où on trouvera les références nécessaires, notamment aux travaux de E. MERSCH sur le *Christus totus* comme objet de la théologie. Ce dernier ne voulut pas, d'ailleurs, construire un *De Ecclesia* pour lui-même (il y en a d'excellents, disait-il !), mais « voir, au moins dans ses grandes lignes, ce que serait une ecclésiologie qui ne serait qu'une continuation de la christologie » : *La théologie du corps mystique*, Paris, 1949, t. II, p. 197. Voir aussi R. GAGNEBET, *Dieu sujet de la théologie selon saint Thomas d'Aquin*, dans *Problemi scelti di teologia contemporanea* (Analecta gregoriana, 68), Rome, 1954, p. 43-44.

Il serait particulièrement intéressant d'étudier la position des théologiens antérieurs à saint Thomas (J. Ranft ne s'arrête pratiquement qu'à Hugues de Saint-Victor : *op. cit.*, p. 67-68). L'Eglise prend sans doute dans leur esprit une place plus grande qu'on l'a cru jusqu'à présent. Voici quelques indications au hasard. Guillaume de Nogent oppose les « mystères du Christ et de l'Eglise » aux considérations morales : *Præmium ad tropol. in proph. Osee et Amos ac lament. Ieremiæ* (PL, 153, col. 339). Dans l'*Epistola anonyma ad Hugonem de modo et ordine legendi sacram Scripturam* (PL, 213, col. 716), on décrit ainsi la seconde manière de lire l'Écriture : « consequens et sacramentis Ecclesiæ imbui, quæ in libris magistri Hugonis plene inveniuntur » ; le *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor comprenait un exposé sur l'unité de l'Eglise (PL, 176, col. 415-422). Une autre anonyme de la même époque (fin du 12<sup>e</sup> s.) propose d'interpréter le Cantique des cantiques du Christ et de l'Eglise, tout comme saint Augustin proposait autrefois de lire les psaumes : « cantica canticorum in quibus quia nullus intellectus ad litteram utilis est, de Christo et Ecclesia statim primo legantur » (PL, 213, col. 716). E. Mersch allègue lui-même plusieurs textes : *op. cit.*, I, p. 72-77.

<sup>13</sup> Voir L.-M. DEWAILLY, compte rendu de M. D. KOSTER, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn, 1940, dans *Bulletin thomiste*, 6 (1940-1942), p. 469. On pouvait, d'autre part, constater une tendance « ecclésiocentrique » (trouver le Christ dans l'Eglise et Dieu dans le Christ) : voir E. PRZYWARA, *Neue Theologie ?* dans *Stimmen der Zeit*, 111 (1926), p. 348-360, 428-443 ; *id.*, *Theologie der Kirche*, dans *Scholastik*, 16 (1941), p. 321-334.

<sup>14</sup> A. BLASUCCI, *Contributi all'ecclésiologia*, dans *Miscellanea Francescana*, 62 (1962), p. 413 : « Ma, se ci è lecito esprimere un parere personale, noi preferiremmo spostarło verso la fine dei corsi teologici, almeno nella sua esposizione specifica integrale, da poter toccare di fronte ad un uditorio preparato tutti i rami della Teologia, e far gustare in sintesi centralizzata i molteplici e vasti orizzonti della dottrina della fede. » Cette proposition trahit sans doute une hésitation à considérer l'ecclésiologie comme un simple traité distinct des autres.

<sup>15</sup> On consultera Y.-M.-J. CONGAR, *Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle*, dans *Das Konzil von Chalkedon...*, éd. par A. GRILLMEIER et H. BACHT, vol. III, Würzburg, 1954, p. 239-268 (avec des compléments, dans *Sainte*

Ces recherches, un peu tâtonnantes parfois, ont eu le mérite de faire ressortir une donnée incontestable : le lien essentiel qui rattache le mystère de l'Église au mystère du Christ.

## II. — L'ECCLÉSIOLOGIE COMME TRAITÉ SÉPARÉ ?

La plupart des études récentes présupposent l'existence d'un traité spécial *De Ecclesia*, soit à l'intérieur de la théologie fondamentale, soit de plus en plus communément parmi les traités soi-disant dogmatiques. On peut se demander si cet apparent *consensus* ne masque pas une équivoque. Est-il si sûr que l'accord soit réel ?

Peut-être est-il opportun d'affirmer clairement que nous n'avons pas l'intention d'instituer le procès des traités séparés en eux-mêmes, ni de nous insurger contre la distinction entre dogme et morale... Il nous semble peu réaliste de vouloir rejeter un vocabulaire qui a cours partout pour essayer de revenir à la façon de s'exprimer de saint Thomas. Tout en admettant l'unité foncière de la théologie, il reste légitime et nécessaire de distinguer, par rapport à l'objet matériel ou à la méthode, des secteurs, des chapitres, des traités, enfin. Et nous demandons si l'on peut parler d'un traité *De Ecclesia* selon la signification communément reçue du terme.

Parmi ceux qui semblent supposer qu'un traité séparé reste l'idéal, mentionnons en premier lieu Karl Rahner. Dans sa *synopsis* d'une dogmatique, il inclut l'ecclésiologie dans la dogmatique spéciale (par opposition à théologie « formelle » et fondamentale), plus particulièrement dans la partie consacrée à la chute et à la Rédemption, au milieu de cinq autres chapitres : le péché; Dieu et le péché; le Rédempteur; l'Église du Christ; anthropologie théologique du racheté; eschatologie<sup>16</sup>. De larges sections de son chapitre sur l'anthropologie appartiennent

*Eglise*, p. 69-104). On a aussi proposé pour la mariologie un décalque du plan suivi par saint Thomas pour la christologie : P. BERNARD, *La maternité spirituelle de Marie et la pensée de saint Thomas*, dans *Bulletin de la Société française d'Études mariales*, 1936, p. 105-110.

<sup>16</sup> K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln, etc., vol. I, 1957, p. 41-44; voir *ibid.*, III, p. 111-112, où il déplore que la plupart des manuels soient privés d'un traité dogmatique de l'Église (« in den meisten Schulbüchern ein geschlossener dogmatischer Kirchentraktat noch fehlt »), ou que ce traité soit réduit aux questions concernant le magistère ou le pouvoir de gouvernement de la hiérarchie; il note cependant que la situation s'améliore (« Doch sind Ansätze zur Besserung schon da... ») et cite L. ORT, *Grundriss der Dogmatik*, Fribourg, 1952.

draient aussi à l'ecclésiologie, notamment celles sur les sacrements et les états de vie.

O. Semmelroth qui envisage l'Église sous l'idée de sacrement, partage apparemment la même opinion. Il situe l'ecclésiologie entre la christologie (incluant la sotériologie) et le traité sur la grâce :

Comme signe sacramentel qui prolonge pour les hommes de tous les temps et de tous les lieux l'épiphanie de la Trinité dans l'œuvre rédemptrice du Christ, l'ecclésiologie suit la christologie et la sotériologie. [...] Comme puissance sacramentelle qui s'actualise dans la prédication et les sacrements, l'Église sera considérée avant les sacrements qui, à leur tour, le seront avant la grâce, car la grâce est ce qui est représenté et contenu dans chacun des sacrements et dans l'Église, le sacrement fondamental (Wurzelsakrament<sup>17</sup>).

Semmelroth signale pourtant que l'absence d'un traité séparé sur l'Église dans l'antiquité et au moyen âge ne signifie pas qu'on ait tenu alors cette doctrine en moindre estime :

A vrai dire la signification de l'ecclésiologie peut se manifester en ce qu'elle n'est pas tant un traité à côté des autres traités qu'une discipline qui pénètre toutes les autres, parce que l'Église elle-même est présente dans la prédication des autres vérités de la foi<sup>18</sup>.

M.-V. Leroy, en se référant à ces lignes, exprime aussi l'avis que l'Église doit être normalement l'objet d'un traité spécial, puisqu'elle est l'objet d'un article de foi :

La constitution d'un traité spécial est cependant, nous semble-t-il, l'effet normal du développement du savoir théologique, et de la différenciation progressive de ses diverses parties. Aussi bien l'Église ne forme-t-elle pas l'objet d'un mystère spécial, d'un *aliquid speciale non visum* qu'énonce un article de foi particulier<sup>19</sup> ?

Ch. Journet s'était déjà prononcé dans le même sens, en renvoyant au père Gardeil :

Il est extrêmement regrettable que le docteur angélique, qui avait une dévotion si délicate pour l'Église, et qui a formulé tous les principes qui en éclairent la structure intérieure, en partant d'une part du Christ et d'autre part des sacrements, n'ait pas composé, dans un pareil cadre, un traité de l'Église, auquel il aurait pu donner d'emblée toutes ses dimensions<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> O. SEMMELROTH, art. *Ekklesiologie*. II. *Wissenschaftstheoretische Ueberlegungen*, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2<sup>e</sup> éd., III, col. 787.

<sup>18</sup> *Ibid.*, col. 784.

<sup>19</sup> M.-V. LEROY, *art. cit.*, p. 277-278.

<sup>20</sup> Ch. JOURNET, *op. cit.*, I, 2<sup>e</sup> éd., p. xii; il renvoie à A. GARDEIL, *La Crédibilité et l'Apologétique*, Paris, 2<sup>e</sup> éd., 1912, p. 220.

Faisons appel à un dernier témoin, S. Jáki, dont on connaît le précieux ouvrage sur l'ecclésiologie contemporaine. Il constate que les principes de saint Thomas ne favorisent pas la formation d'un *De Ecclesia* et il s'en afflige :

On ne peut que regretter que les grandes synthèses scolastiques ne contiennent pas un traité séparé sur l'Église. Certes si saint Thomas revenait, comme le P. Gardeil le remarque, il ne manquerait pas d'insérer dans sa Somme théologique de longues questions sur l'Église.

Peut-être Jáki nuance-t-il sa pensée lorsqu'il écrit quelques lignes plus bas :

En fait la scolastique a plutôt supposé l'idée intégrale de l'Église, sans l'expliquer dans tous ses aspects. La raison en est, comme J. Ranft le fait justement remarquer, que la mentalité médiévale a été tellement plongée dans une atmosphère ecclésiale que l'idée de l'Église devait y figurer comme une loi générale d'architecture et non seulement comme une unique pierre dans un immense bâtiment<sup>21</sup>.

A côté des théologiens disposés à soutenir des vues semblables ou apparentées à celles dont on vient de prendre connaissance, il s'en trouve d'autres qui se montrent moins favorables à la constitution d'un traité spécial d'ecclésiologie. Certains sont plus sensibles à la complexité du mystère de l'Église et insistent sur la difficulté sinon l'impossibilité de définir celle-ci<sup>22</sup>. Ou encore, sans trop s'interroger peut-être sur la légitimité d'un *De Ecclesia*, on attirera l'attention sur les aspects ecclésiologiques des autres traités ou, à l'inverse, sur les aspects « théologiques », « christologiques » ou autres, de l'ecclésiologie. F. Malmberg est un bon représentant de cette manière :

De même que la foi, la théologie est intrinsèquement et totalement christologique et catholique, christologique et ecclésiologique. [...] Tous les traités dogmatiques doivent, par exemple, pour être pleinement théologiques, être encore explicitement ecclésiologiques. [...]

Dans un traité dogmatique complet sur l'Église, il sera naturel qu'avec le dogme de l'Église on prenne aussi en considération les autres dogmes. Car ceux-ci sont également intrinsèquement et totalement ecclésiologiques; ils appartiennent essentiellement au dogme de l'Église, et sont à leur place dans l'ecclésiologie. Aussi longtemps que ces « autres » dogmes ne sont pas considérés de façon ecclésiologique, la considération théologique qu'on en fait reste incomplète. Les traités de la très sainte Trinité, de la création, de l'élévation à la grâce, de la chute, de Marie, de l'Incarnation,

<sup>21</sup> S. JÁKI, *op. cit.*, p. 192.

<sup>22</sup> Voir *ibid.*, p. 248. Y.-M.-J. CONGAR, *Peut-on définir l'Église? Destin et valeur de quatre notions qui s'offrent à le faire*, dans Jacques Leclercq, *l'homme, son œuvre et ses amis*, Tournai-Paris, 1961, p. 233-254 (reproduit dans *Sainte Église*, Paris, 1963, p. 21-44).

de la Rédemption, des sacrements, de la vie de la grâce, des fins dernières et les autres qu'on pourrait encore distinguer, toute l'histoire du salut, dans son commencement, son développement et son couronnement, en bref « Dieu lui-même et ses desseins éternels » (Vat. Denz. 1785) ne sont pas seulement présentés à croire par l'Église, ils constituent essentiellement le contenu même du traité de l'Église. Enlevez ces « autres » vérités de foi du dogme de l'Église, et il ne reste plus rien, pas même des ruines<sup>23</sup>.

Ces réflexions entraînent la négation d'un traité spécial d'ecclésiologie au sens strict, peut-être même de tout traité spécial. Elles soulignent pourtant un problème qui se pose de façon plus aiguë pour l'ecclésiologie que pour d'autres parties de la théologie. Arrêtons-nous maintenant aux remarques de Y.-M.-J. Congar qui l'a perçu clairement, à propos de la théologie thomiste.

Comme le notait récemment M.-D. Chenu, c'est très tôt que Congar s'est posé la question d'un traité séparé, bien que sa réponse soit restée très nuancée et même un peu hésitante<sup>24</sup>. Nous avons relevé un texte de 1937 qui peut fort bien ne pas être chronologiquement le premier. Dans *Chrétiens désunis*, Congar observait que les Orientaux développent relativement peu la théologie de l'Église-société. Leur ecclésiologie est davantage pneumatologie et christologie, contemplation de la force de l'Incarnation et de la Pentecôte. Il signalait en même temps le point de vue différent qui prédomine chez nous :

En Occident, rien de tout cela, bien sûr, n'est nié; nous sommes même persuadé que le point de vue christologique et pneumatologique est très activement présent chez les grands théologiens médiévaux et que ce n'est pas sans conscience de ce qu'il faisait qu'un saint Thomas n'a pas écrit de traité spécial *De Ecclesia*. Mais l'Occident considérera davantage l'Église en sa réalité propre de société<sup>25</sup>...

<sup>23</sup> F. MALMERG, *Eén lichaam en één geest. Nieuwe gezichtspunten in de ecclesiology*, Utrecht, 1958, p. 14-15. E. Przywara avait suggéré en termes un peu ésotériques quatre parties d'une dogmatique de l'Église : une « théologie » de l'Église (l'E. comme *corpus Trinitatis*); une « christologie » de l'Église (l'E. comme *corpus Christi mysticum*); une « ecclésiologie » de l'Église (l'E. comme institution visible et hiérarchique); une « christianologie » de l'Église (l'E. considérée du point de vue de ses membres et particulièrement des laïcs). Voir *Das Dogma der Kirche. Ein Aufbau*, dans *Scholastik*, 19 (1944), p. 81-83.

<sup>24</sup> Voir M.-D. CHENU, préface à M.-J. LE GUILLOU, *op. cit.*, p. 11 : « Il y a longtemps déjà, le P. Congar insistait sur l'inclusion directe de l'Église dans la théologie thomiste du mystère du Christ, tout en reconnaissant les avantages techniques et tactiques que présentait à un moment donné la tractation séparée de l'Église comme société visible. Certains pensaient alors que cette revendication cédait à un patriotisme thomiste recourant à une archéologie théologique. Aujourd'hui, sans perdre le bénéfice d'une ecclésiologie de contre-réforme, on rétablit l'unité du Mystère, pour le réalisme surnaturel de l'Église, mystère du Christ, parole vivante de Dieu, théologie institutionnelle de la foi — Communion que viennent servir (« ministra objecti ») les appareils sociétaires qui en constituent la charpente et en garantissent l'authenticité. »

<sup>25</sup> Y.-M.-J. CONGAR, *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, p. 254.

Congar hésiterait donc à présenter comme solution idéale l'introduction d'un traité d'ecclésiologie séparé. La question est reprise *ex professo* quelque temps après dans une conférence sur l'idée de l'Église chez saint Thomas d'Aquin, publiée d'abord sous forme d'article puis reprise dans *Esquisses du mystère de l'Église* :

Il est exact que saint Thomas n'a pas composé un traité de l'Église séparé, constitué par une étude des caractères distinctifs de l'Église, de son organisation en forme de royaume, de l'autorité qui la régit. Mais il semble bien que saint Thomas a dans son œuvre, ici et là, des réponses assez fermes, bien que discrètes, à ces questions : on a été jusqu'à dire, et c'est peut-être exact, qu'il avait le premier introduit dans la théologie une doctrine de l'infailibilité pontificale ; il semble bien, surtout, qu'il a, dans son œuvre, dispersés encore, mais très explicites, les principes d'une théologie de l'Église *orientée autrement* que celle qui se développera par la suite, et il n'est pas défendu de penser — j'y serais porté pour ma part — que saint Thomas a su ce qu'il faisait en ne rédigeant pas de traité *séparé* de l'Église et en concevant celle-ci selon les lignes que je veux maintenant esquisser<sup>26</sup>.

Congar s'engage encore davantage un peu plus loin. L'Église n'est pas une réalité facile à cerner. C'est en un sens tout le mystère. S'il faut un traité séparé, celui-ci s'appliquera à dégager l'aspect ecclésiologique des autres traités :

En réalité, tout est ecclésiologique dans la pensée de saint Thomas. C'est que, précisément, l'Église n'est pas une réalité spéciale et à part, elle n'est pas une autre réalité que le mystère chrétien-trinitaire, anthropologique, christologique, sacramentaire, dont traite la théologie. En sorte que je me demande pour ma part si ce n'est pas intentionnellement que saint Thomas n'a pas écrit de traité *séparé* de l'Église, considérant que l'Église était présente dans toutes les parties de la théologie ; je serais assez porté, pour mon compte, à répondre affirmativement à cette question. En tout cas, n'est-il pas évident que, s'il nous faut, maintenant, faire un traité *De Ecclesia* spécial et formel, ce traité ne doit pas être constitué des seuls éléments qui, dans l'Église, ne seraient pas *théologiques*, mais canoniques, juridiques, sociologiques. Sans négliger de compléter la doctrine plus mystique du moyen âge par l'étude des éléments qui se sont davantage affirmés et mieux dévoilés depuis, il doit surtout chercher à dégager ce que j'appellerais la « dimension » ou le « moment » ecclésiologique, de tout le reste : Trinité et missions divines, anthropologie et morale, christologie et sotériologie, sacrements et ministère hiérarchique<sup>27</sup>...

On venait d'expliquer que pour saint Thomas la substance de l'Église est faite de la vie théologique. Cela signifie qu'une ecclésiologie

<sup>26</sup> Id., *Esquisses du Mystère de l'Église*, Paris, 1941, p. 60-61 ; cette étude était d'abord parue en anglais dans *The Thomist*, 1 (1939), p. 331-359, et en français dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 29 (1940), p. 31-58.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 90.

complète devrait inclure tout l'ordre du retour vers Dieu (la matière de la *II<sup>e</sup> Pars*) qui, selon l'économie présente, s'effectue par le Christ (la matière de la *III<sup>e</sup> Pars* <sup>28</sup>).

Ces sondages suffisent à faire soupçonner le problème méthodologique posé par l'ecclésiologie dont l'objet est à la mesure du mystère chrétien. C'est ce que M.-J. Le Guillou va contribuer à nous faire percevoir avec plus de force encore.

### III. — LE CHRIST ET L'ÉGLISE : THÉOLOGIE DU MYSTÈRE.

Le nouvel ouvrage de M.-J. Le Guillou, *Le Christ et l'Église. Théologie du mystère* est d'un propos qui dépasse de loin la question posée dans le présent article. Il représente un des efforts les plus pénétrants de ces dernières années pour réhabiliter la théologie en ce qu'elle a de plus authentique, en la situant dans un contexte extrêmement riche de « mystère », de « sagesse » et de « communion ».

Il est en même temps — nous ne donnons à ce mot aucun sens péjoratif — une apologie de la théologie et de l'ecclésiologie de saint Thomas, dont on nous montre de façon saisissante la conformité avec la pensée biblique et patristique. Ne fait-on pas cependant implicitement aussi la preuve encore une fois que les intuitions profondes qui sous-tendent l'œuvre de saint Thomas ont besoin, pour être perçues, d'un long commerce avec cette œuvre elle-même et d'une connaissance approfondie du milieu qui l'a vue naître ? L'histoire nous oblige à constater que des théologiens formés dans une autre ambiance laissent presque infailliblement échapper la substance même de la pensée de saint Thomas, s'ils n'ont pas les loisirs ou le goût de la suivre patiemment dans ses longs cheminements et de la débarrasser d'un vêtement qui la déroberait aux yeux. Le travail actuel de rénovation à l'intérieur de l'Église catholique exige donc une traduction et une épuration qui garantissent la continuité avec le passé et permettent la transmission du meilleur de son acquis aux chrétiens d'aujourd'hui. Cette démarche s'impose également du point de vue œcuménique et c'est là un objectif

<sup>28</sup> Voir *ibid.*, p. 73 : « Le plan de l'analyse scientifique suivi par saint Thomas dans la *Somme* et dans le *Compendium theologiæ* n'est pas favorable à une manifestation de cette vérité, et c'est certainement une faiblesse de ce plan par ailleurs si beau et si rigoureux. » Voir aussi *ibid.*, p. 75-76, et plus bas, note 60.

que M.-J. Le Guillou devait se donner<sup>29</sup>. Essayons de le suivre en retenant de préférence ce qui éclaire le statut théologique du *De Ecclesia*.

#### A. LE NOUVEAU TESTAMENT.

Pour les Synoptiques, le mystère du Royaume de Dieu est la double révélation du Fils par le Père et du Père par le Fils. Le thème du Christ, Sagesse de Dieu, y est présent « au moins en filigrane<sup>30</sup> ».

Quant à saint Paul, il transpose résolument au Christ les enseignements de l'Ancien Testament sur la Sagesse, essentiellement cachée, mais connue par Révélation. Le Christ est le secret manifesté à la plénitude des temps dans la chair et annoncé aux nations. Le mystère du Christ inclut l'Église qui en est la présence visible :

Le Mystère du Christ implique donc les rapports éternels et privilégiés de Dieu et de sa Sagesse, la destinée humaine du Christ, la communication des richesses de la Sagesse aux disciples bien-aimés et, pour cette raison, l'Église comme visibilité dernière du Mystère<sup>31</sup>.

On nous permettra de transcrire une page qui résume admirablement la pensée de saint Paul sur ce point :

Le Mystère implique donc la réalité de l'Incarnation salvatrice s'accomplissant dans l'Église à travers l'annonce de la Parole et les sacrements. Et elle témoigne de l'initiative éternelle du Père qui est à l'origine du dessein d'unité réalisé dans le Christ par l'Esprit.

Il nous est facile de percevoir dans quel merveilleux horizon trinitaire se révèle l'Église : elle est le Mystère du Christ parce qu'en elle se dévoile la volonté mystérieuse et salvifique du Père, cachée dans la création, désormais révélée dans la Croix du Christ, relèvement de l'humanité déchue. Elle est la proclamation et la réalisation royale de la paternité divine à l'égard de l'humanité, accomplissement, dépassement de la sagesse déployée par Dieu dans sa création.

L'élection et la prédestination éternelle de l'Église dans le Christ manifestent le sens de la création. L'Église est la nouvelle création dans laquelle se dévoile l'ancienne. Préparée par la création et le déroulement de l'histoire d'Israël, suscitée dans le monde et le temps par l'Incarnation et la mort sur la Croix et l'exaltation de Jésus-Christ, elle vient dévoiler la plénitude de la Sagesse divine qui était à l'œuvre dès avant la création du monde. Elle révèle ainsi la longueur, la largeur, la hauteur, la profondeur de l'amour paternel de Dieu qui, dans sa condescendance

<sup>29</sup> Voir la postface du pasteur J. BOSC, dans M.-J. LE GUILLOU, *op. cit.*, p. 321-322

<sup>30</sup> M.-J. LE GUILLOU, *op. cit.*, p. 39.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 41; voir p. 44.

pour l'humanité, a livré son Fils à la vie de l'esclave et à la mort de la Croix (Phil., 2, 6 et suiv.).

L'Église prend naissance dans l'amour éternel du Père pour le Fils et elle en est la manifestation, moyen tangible et efficace de la rencontre transformante de Dieu et de l'humanité. Conçue dans l'amour éternel de Dieu pour son Fils, elle ne dépend, en rien, ni du monde ni de sa puissance : elle est le témoignage souverain de la sagesse divine trouvant ses complaisances dans le Fils et dans ceux qui, en Lui, sont devenus ses enfants d'adoption.

Elle réalise tout ce que Dieu, dans sa liberté, a poursuivi de toute éternité : l'adoption de l'humanité dans son Fils bien-aimé : elle est, en Lui, la bien-aimée, la louange éternelle de gloire que Dieu s'est acquise. Elle chante le Nom qui est au-dessus de tout nom, mais à travers cette misère et cette faiblesse assumées par le Fils sur la Croix <sup>32</sup>.

Saint Jean nous aide, lui, à saisir le rapport entre mystère et communion. Ce dernier mot évoque la communauté spirituelle des disciples autour d'un maître. Ceux qui aiment la sagesse constituent une communion dans l'amour :

L'Église apparaît ainsi comme le Mystère d'une communion de personnes dont le principe est l'unité même de Dieu et de sa Sagesse, du Père et du Fils. Le Christ demeure dans les fidèles et eux en Lui parce qu'ils demeurent dans la Sagesse et qu'ils gardent ses paroles. C'est ainsi l'unité des personnes divines dans l'amour, l'unité du Père et du Fils qui, par l'Église, se rend présente aux hommes (cf. Jean, 17).

Le Mystère de l'Église introduit la participation de tous les hommes dans le Christ, Sagesse de Dieu, à l'unique amour du Père qui, de toute éternité, aime son Fils. Ainsi, l'Église participe à la gloire du Fils, à sa joie et à sa paix. Elle n'est pas de ce monde et c'est pourquoi le monde la hait comme il hait le Christ. Elle est cependant du Christ le témoin et la gloire, et, en elle, s'achève son œuvre : la révélation et la médiation de l'amour du Père pour les hommes. [...]

L'Église apparaît ainsi comme l'achèvement de l'œuvre de Dieu toute baignée en la communion du Père et du Fils en l'Esprit. C'est par rapport à la Parole de Dieu présente dans l'Incarnation du Fils, Sagesse divine, puis dans l'action de l'Église habitée par l'Esprit, que se situe toute l'histoire d'Israël et toute celle de la révélation <sup>33</sup>.

L'Église se présente chez les écrivains du Nouveau Testament dans une perspective sapientielle, comme « présence du Mystère ou plénitude de communion », comme « le lieu de la révélation du Christ et de sa connaissance transformante, tout orientée vers le moment où Dieu sera tout en tous <sup>34</sup> ».

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 48-49.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 56-57.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 62.

## B. TRADITION ANCIENNE.

L'examen de la tradition patristique aboutit à des conclusions semblables. Les Pères saisissent l'Église à la lumière de la Révélation et de l'action salvatrice de Dieu en Jésus-Christ :

C'est ce qui explique que, dans le dynamisme de leur liaison intime, elle [la tradition patristique] découvre Dieu, le Christ, l'Église, les sacrements. Réalité première, absolue à laquelle tout se réfère, Dieu réalise tout dans le Christ, Sagesse et Puissance de Dieu, Image du Père, principe de la création et cause du salut, et dans l'Esprit-Saint opérant en toute créature. Il suscite, à l'image du Fils, l'Église qui, jaillie de l'action de la Parole, s'accomplissant dans les sacrements, se dévoile comme communion à la Sagesse dans l'Esprit, en attendant la pleine manifestation de la gloire<sup>35</sup>.

L'Église se situe « au cœur même de l'acte de Dieu qui se révèle à nous dans le Christ<sup>36</sup> », « elle est le lieu propre de l'action de l'Esprit envoyé par le Père grâce à la médiation de la chair du Christ<sup>37</sup> », « la sphère de vie divine due au rayonnement du Christ, Sagesse et Puissance de Dieu<sup>38</sup> »; elle reflète le Christ comme la lune reflète la lumière du soleil<sup>39</sup>, elle est « dans le rayonnement de cette illumination salvatrice dans le Verbe et comme dans son prolongement<sup>40</sup> ».

Comme on le dit à propos d'Origène :

Tout apparaît ainsi dans une perspective de gloire ou, si l'on préfère, de connaissance transformante : le Christ, manifestation du Père, fait de son Église sa propre manifestation. En elle les chrétiens réfléchissent comme des miroirs la gloire du Seigneur (2 Cor., 3, 18), et ils sont constitués, dès leur baptême, témoins de cette gloire divine qui les habite et qui se manifeste en se communiquant. Ils sont pour le monde le reflet de l'illumination de la gloire de Dieu brillant sur la face du Christ » (2 Cor., 4, 6), rendant inexcusables les païens qui ne perçoivent pas à travers eux le rayonnement de la Gloire du Père (Hébr., 1, 3<sup>41</sup>).

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 90. On comparera avec L. BOUYER, *L'Incarnation et l'Eglise-Corps du Christ dans la Théologie de saint Athanase*, Paris, 1943, chap. III, *Le Christ et l'Eglise*. En même temps qu'une christologie, on trouve chez saint Athanase l'amorce d'une ecclésiologie : « Mais ces distinctions qui nous sont propres ne doivent pas nous abuser : le fait est que pour saint Athanase il ne peut y avoir une christologie et une ecclésiologie; l'une et l'autre ne peuvent être distinguées qu'artificiellement car il est aussi vrai de dire, de son point de vue, que l'Église est dans le Christ que de dire que le Christ est dans l'Église, et ce serait même, sans doute, la première de ces expressions qui cadrerait le mieux avec la réalité qu'il envisage » (p. 91-92); voir p. 9-10.

<sup>41</sup> M.-J. LE GUILLOU, *op. cit.*, p. 87.

Pour les Grecs, la vie chrétienne est envisagée dès lors comme une illumination. Ces vues, « par-delà les formulations marquées par le stoïcisme ou le platonisme <sup>42</sup> », sont commandées par la Révélation elle-même : « Il s'agit de contempler Dieu qui, à travers l'humanité du Christ, Verbe et Sagesse de Dieu, *se manifeste* pour nous transformer en sa Gloire <sup>43</sup>. »

Le Guillou passe plus rapidement sur la tradition occidentale, supposée mieux connue. Même si pour un saint Augustin, le lien entre le Mystère trinitaire et le Mystère de l'Économie semble moins étroit, parce qu'il aurait à un moindre degré que les Grecs le sens de l'humanité du Christ comme organe de communication de la grâce, la même vision fondamentale se retrouve chez les Pères latins et les écrivains du moyen âge :

Mystère du Christ, Mystère de l'Église, Mystère de l'Écriture, Mystère de l'Histoire du salut, Mystère de l'Esprit, ces formules que l'on rencontre constamment s'équivalent. Préparé par l'Ancien Testament qu'il illuminait, le Mystère commençait, en effet, à l'incarnation du Verbe dans le sein de la Vierge pour s'épanouir dans le règne du Christ à la fin des temps ; son économie comprenait trois étapes dynamiquement enchaînées, auxquelles correspondaient les différents sens de l'Écriture : enchaînement de l'Ancien Testament, du Nouveau, puis de l'eschatologie que saint Thomas verra plus tard en relation d'imparfait à parfait. Si le premier avènement du Christ dévoile le sens caché de l'ancienne Écriture et si le second fera apparaître ce sens dans la pleine lumière de la Gloire, il s'agit toujours, dans l'un comme dans l'autre cas, « du même Mystère, de ce mystère unique, demeuré voilé, quoique de manière différente, jusqu'au temps fixé par le Seigneur <sup>44</sup> » :

Tout est ainsi dominé par le *Fait du Christ*, Sagesse de Dieu incarnée, réalité merveilleuse et absolument originale, annoncée dans l'Écriture, donnée dans les sacrements, épanouie dans l'Église avant de connaître sa plénitude dans le Royaume à la fin des temps, illuminant donc de sa lumière l'histoire tout entière <sup>45</sup>.

### C. SAINT THOMAS D'AQUIN.

Saint Thomas s'engage résolument dans cette voie. M.-J. Le Guillou définit ainsi l'orientation de sa théologie :

Ces analyses nous conduisent donc à définir le propos théologique de saint Thomas comme l'intention de construire une théologie du Mystère

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>44</sup> Le Guillou renvoie à H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, vol. II, p. 515, 518, 520, etc.

<sup>45</sup> M.-J. LE GUILLOU, *op. cit.*, p. 125.

ou, si l'on préfère, du Dieu vivant qui, dans son Verbe, Sagesse de Dieu et Puissance de Dieu, nous révèle le Mystère, le Secret du Père et de son économie salvatrice, dans l'Esprit, pour nous introduire dans la communion de sa béatitude<sup>46</sup>.

Impossible de reprendre l'exposé destiné à faire ressortir la cohérence des thèmes de la théologie thomiste qui est « essentiellement *contemplation du Mystère*, c'est-à-dire reflet, dans le multiple d'un discours ordonné, du Verbe unique en qui Dieu se dit lui-même tout ce qu'il est et tout ce qu'il fait<sup>47</sup> ». Le plan de la Somme est celui du plan de Dieu. La *III<sup>e</sup> Pars* a pour objet « l'économie chrétienne de l'Incarnation conduisant par la Croix et la Résurrection à la Béatitude », « la nouvelle création issue, comme la première, de la puissance de Dieu par le moyen du Verbe<sup>48</sup> ». Pour saint Thomas, l'Église n'est que « la présence du Mystère du Christ », « comme son organisme de manifestation au monde<sup>49</sup> ».

Peut-être le lecteur qui nous a suivi jusqu'ici a-t-il l'impression d'être entraîné loin de la question posée. Est-il vraiment possible (et souhaitable) de faire de l'ecclésiologie un traité spécial ? Comment Le Guillou nous aide-t-il à répondre ? Son étude portait sur « l'Église dans le mystère du Christ<sup>50</sup> ». Il nous a fait voir le Nouveau Testament et la tradition ancienne insérer l'Église au cœur du Mystère, à ce point que nous pouvons dès à présent nous demander s'il est pensable de l'isoler ou de l'abstraire de ce contexte pour en traiter à part.

La réponse personnelle de Le Guillou, formulée en passant, est dans la ligne des réflexions de Congar :

Cette vision du Mystère, qui est celle de saint Paul et de toute la tradition patristique, explique pourquoi saint Thomas n'a pas, à proprement parler, d'ecclésiologie : elle est, pour lui, donnée dans ce mouvement même du Mystère du Christ qui nous récapitule en Lui et nous conduit à sa Gloire<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 155; à cet endroit, n. 38, l'auteur manifeste son regret de n'avoir connu que très tardivement l'étude de R. GUINDON, *La théologie de saint Thomas d'Aquin dans le rayonnement du « Prologue » de saint Jean*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 29 (1959), p. 5\*-23\*, 121\*-142\*, malheureusement incomplète (n'inclut pas l'examen de la Somme). Il signale que ce dernier est arrivé par d'autres voies à des conclusions analogues aux siennes.

<sup>48</sup> M.-J. LE GUILLOU, *op. cit.*, p. 217; voir p. 185.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 227.

Saint Thomas, même s'il n'est pas complet, a peut-être écrit la seule ecclésiologie qu'il soit possible d'insérer à l'intérieur d'une synthèse rigoureusement structurée :

On a dit souvent que saint Thomas n'avait pas écrit de traité d'ecclésiologie. Il nous semble, au contraire, qu'il a écrit son véritable traité d'ecclésiologie à propos de la théologie de l'économie rédemptrice<sup>52</sup>.

Les données relatives à l'Église « ne sont-elles pas coextensives à la révélation comprise en elle-même dans ses dimensions sapientielles ? » Plutôt que de se juxtaposer au traité du Christ Rédempteur, l'ecclésiologie en ferait partie :

Cette façon de traiter du Mystère de l'Église à l'intérieur de celui du Christ témoigne que saint Thomas étudie l'Église dans sa dimension théologique qui inclut l'histoire : elle est vue au terme même de l'action de Dieu et tout appelée à la gloire de la résurrection.

De même que le mystère de l'Incarnation ne prend son sens que dans la perspective du salut de l'homme, de même celui de l'Église et de son unité sont inséparables de la communication du salut<sup>53</sup>.

#### IV. — CONCLUSION.

Nous sommes mieux en mesure, maintenant, de suggérer une réponse à notre question. Nous allons envisager celle-ci par un nouveau biais, en nous demandant plus précisément ce que représente un traité spécial vis-à-vis d'une théologie dont on reconnaît franchement l'unité.

Nous nous inspirerons ici principalement des notions élaborées par un de nos confrères, F. Jetté, dans son ouvrage *Qu'est-ce que la missiologie*<sup>54</sup> ? Bien qu'exprimée en d'autres termes, l'idée de théologie qui est à la base de son exposé n'est pas si éloignée de celle de Le Guillou. La théologie est envisagée comme sagesse. Son but est de conduire à la connaissance de Dieu, lequel se révèle dans son œuvre<sup>55</sup>. En conséquence, la distinction des traités se fonde d'après la valeur manifestative de l'objet matériel étudié : « Cet objet fait-il connaître

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 265-266.

<sup>54</sup> F. JETTÉ, *Qu'est-ce que la Missiologie. De l'unité scientifique en missiologie*, Ottawa, 1950. Voir le compte rendu de cet ouvrage par Y.-M.-J. CONGAR, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 37 (1953), p. 765-766 (reproduit dans *Sainte Eglise*, p. 636-637).

<sup>55</sup> F. JETTÉ, *op. cit.*, p. 63.

Dieu d'une manière spéciale, non pas *singulariter* mais *specifice* ou *quasi specifice* ? Alors il a droit à un traité particulier<sup>56</sup>. » Si au contraire, pour exprimer une perfection divine, l'objet doit passer par un autre qui contient déjà spécifiquement la raison manifestative du premier, c'est cet autre objet qui a droit au traité spécial<sup>57</sup>. L'auteur appliquait à la missiologie les notions ainsi élaborées :

L'activité missionnaire n'ajoute pas cette modalité spécifique au mystère de l'Église; elle ne fait qu'actualiser l'une de ses tendances ontologiques, sa catholicité. C'est pourquoi elle ne peut pas réclamer un traité théologique indépendant de celui de l'Église<sup>58</sup>.

Le critère proposé par Jetté lui permettait de considérer l'ecclésiologie (et même la mariologie) comme un traité spécial. Nous serions d'accord s'il suffisait de tenir compte du seul critère de la manifestation d'un aspect du mystère de Dieu. Il nous semble pourtant indispensable d'en introduire un second. Pour qu'on ait un véritable traité spécial, il faut encore que l'objet soit tel qu'il puisse être examiné en lui-même, sans qu'il soit nécessaire d'inclure explicitement en lui la matière d'un ou plusieurs autres traités, encore que les conclusions d'autres traités soient parfois nécessairement présupposées. Il est ainsi possible de construire un *De Deo Trino* qui n'empiète pas sur la Christologie, bien qu'il l'annonce, et un *De sacramentis* qui n'absorbe pas le *De gratia*, même s'il doit s'y référer.

Il en est déjà autrement, croyons-nous, de la mariologie<sup>59</sup>. Le mystère de la maternité divine n'est qu'un aspect du mystère de l'Incarnation. On ne peut étudier la façon concrète dont s'est réalisée celle-ci, sans inclure ce qui est au cœur de la mariologie et, inversement, une mariologie séparée ne peut que reprendre maints éléments du *De Christo salvatore*. Il en va de même pour l'ecclésiologie. Ce n'est pas qu'on méconnaisse, loin de là, la valeur manifestative de l'Église, mais celle-ci, comme l'a rappelé Le Guillou, s'insère à l'intérieur de

<sup>56</sup> *Ibid.*; voir aussi p. 91, 95.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 68. A.-V. SEUMOIS arrivait par une méthode différente à une conclusion semblable : *Introduction à la missiologie*, Schöneck-Beckenried, Suisse, 1952, chap. sur le caractère scientifique de la missiologie, p. 127-161. En sens différent : H. KÖSTER, *Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie*, Steyl, 1954, p. 67-71

<sup>59</sup> F. JETTÉ, *op. cit.*, p. 67-68, admettait que la mariologie puisse se constituer en traité spécial, en se fondant sur le caractère manifestatif de son objet.

l'économie rédemptrice. Elle est comme un aspect de tout le retour vers Dieu « en peuple », par Jésus-Christ (ce qui fait l'objet non seulement de la *III<sup>e</sup> Pars*, mais aussi de la *II<sup>e</sup>*, comme nous l'avons signalé déjà <sup>60</sup>).

Dans ces conditions, construire un traité séparé d'ecclésiologie aboutit à l'un ou l'autre des résultats suivants. Ou bien on n'y insère que des éléments laissés de côté par les traités scolaires classiques et on revient aux ouvrages sur les formes extérieures de l'Église, dont on a assez dit les inconvénients. Ou bien on cherche à inclure tout ce qui touche tant à la vie qu'aux structures de l'Église, et on est amené inconsciemment à introduire maints éléments déjà présents dans d'autres traités : la grâce capitale du Christ, certains de ses *acta et passa in carne*, les missions divines et en particulier la mission de l'Esprit saint (âme de l'Église), la grâce et les vertus (forme ou « âme créée » de l'Église), les sacrements, bien entendu, la béatitude et une bonne partie de l'eschatologie (fin de l'Église), sans parler de la liturgie, de la théologie pastorale, de la missiologie et même de l'histoire et du droit ecclésiastiques <sup>61</sup>.

Ce résultat équivaut à une contre-épreuve. L'ecclésiologie n'est décidément pas un simple traité auquel on pourrait trouver une place bien à lui, sans gêner les autres.

<sup>60</sup> M.-J. LE GUILLOU, *op. cit.*, p. 300, n. 18, parle d'une théologie morale « axée sur la charité et toute liée au Mystère du Christ et au mystère de l'Église ». Congar va plus loin : « La substance de l'Église est faite de la vie nouvelle que les hommes reçoivent par les vertus de foi, d'espérance et de charité, et qui est une vie orientée vers Dieu, qui a Dieu pour terme, et les objets de la vie divine comme objets spécificateurs. L'Église, pour saint Thomas, c'est la *II<sup>e</sup> Pars*, c'est tout l'ordre du retour vers Dieu, *motus creaturæ rationalis in Deum* » (*Esquisses...*, p. 69). Voir, du même, un compte rendu dans *Bulletin thomiste*, 3 (1932-1933), p. 953 (dans *Sainte Eglise*, p. 471), où il suggère que le traité des états de vie (*II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>*, q. 171-189) pourrait fournir des éléments à une ecclésiologie; signalons dans la même ligne le compte rendu de *Esquisses...*, par M.-J. NICOLAS, dans *Revue thomiste*, 46 (1946), p. 380. G. LAFONT, *Structures et Méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Bruges, 1961, p. 33, 483, ne fait que toucher la question en passant. J. LOOSEN, *Ekklesiologische, christologische und trinitätstheologische Elemente im Gnadenbegriff*, dans *Theologie in Geschichte und Gegenwart M. Schmaus... dargebracht*, Munich, 1957, p. 89-102, fait ressortir l'aspect ecclésiologique de la grâce, alors que P. GLORIEUX, *Nature et Mission de l'Église*, Tournai, 1963, p. 38, affirme que le traité de l'Église présuppose celui de la grâce.

<sup>61</sup> Cette difficulté est bien mise en relief par T. ZAPELENA, *De actuali statu ecclesiologiæ*, dans *Problemi scelti...*, p. 143-144 : « Objectum quippe ecclesiologicum, integre spectatum, amplissimum est atque complexum nimis. Est enim Ecclesia Christi institutio quædam moralis, socialis, juridica, hierarchica, monarchica, doctrinalis, culturalis, salutifera, sacramentaria, eschatologica. Elementa ergo ecclesiologica limites

Cela ne veut pourtant pas dire qu'il faut condamner tout essai de présenter en un exposé unifié et homogène le mystère de l'Église en toutes ses dimensions. Seulement il faut alors renoncer à prendre « traité » en son sens rigoureux<sup>62</sup>. Il s'agirait bien plutôt d'une synthèse partielle, du point de vue de l'Église, obtenue par un regroupement de questions qui ont un rapport plus direct avec cet aspect du Mystère<sup>63</sup>. Ce travail s'avérera même indispensable en certaines circonstances. Il permettra de révéler plus parfaitement toutes les virtualités de l'objet en présence et fera mieux percevoir tous les aspects ecclésiologiques de l'Économie. Du point de vue pédagogique, à moins de compter sur une coordination parfaite de la matière des différents cours et sur des préoccupations identiques de la part des professeurs — ce qui paraît utopique — il faudra y recourir aussi pour permettre à l'étudiant d'acquérir une doctrine cohérente et suffisamment complète de l'Église.

Il n'est pas sans profit, pourtant, de poursuivre cette tâche avec une claire conscience des objectifs. On s'évitera des désillusions et, surtout, on sera mieux en mesure de situer l'Église en sa juste perspective : elle n'est que manifestation de la Sagesse de Dieu, la réalité

apologeticos facile exorbitant, atque pervadunt confinia theologica fere universa : trinitaria, inquam, Christologica, soteriologica, anthropologica et sacramentaria. Apparet iam Ecclesiologiam *integram* esse opus immensæ molis, cuius apta quædam ordinatio atque systematizatio nonnemini visa est recenter adeo complicata et difficilis, ut desperandum fere videatur de possibilitate, imo et de convenientia construendi aliquem tractatum separatum de Ecclesia Christi.» Un plan proposé il y a une trentaine d'années manifeste déjà la même ambiguïté : A. DELORME, *L'organisation d'un traité théologique de l'Église*, dans *Revue apologétique*, 60 (1935), p. 296-304. L'auteur suggérait quatre parties : l'Église dans son Fondateur, le Christ; en elle-même (nature, propriétés, hiérarchie et sacerdoce); dans ses fonctions (sacrements, magistère, gouvernement); dans son achèvement et sa consommation (Église souffrante et triomphante).

<sup>62</sup> F. JETTÉ, *op. cit.*, p. 69, considérait la missiologie comme un traité au sens large : « systématisation scientifique autour d'un premier principe, même relatif ». Il la situait en dépendance intrinsèque du traité de l'Église (en rapport avec la question de la catholicité); ce cas ne nous paraît pas très différent de celui des sacrements qui ne font qu'explicitement un aspect de l'Église, qui est le sacrement fondamental. Mais pour qu'existe un traité, même au sens large, il faut encore une certaine autonomie de la matière, ce qui se réalise sans doute pour la missiologie ou le *De sacramentis*, mais non pas, croyons-nous, pour l'Église prise en sa réalité intégrale.

<sup>63</sup> Ne pourrait-on pas transposer les affirmations suivantes au sujet de la missiologie : « La missiologie étudie à part et de façon toute spéciale ses matières, c'est-à-dire l'ensemble des études relatives à la mission sous l'objet formel ou la lumière scientifique 'simpliciter' propre aux diverses sciences dont ses parties dépendent scientifiquement, tout en fournissant à son étude un angle 'secundum quid' qui lui est propre ainsi qu'une certaine unité 'secundum quid' » : A.-V. SEUMOIS, *op. cit.*, p. 151.

fondamentale dont s'occupe la théologie, mais elle n'est pas, par ailleurs, une simple pièce de la nouvelle création. L'Église est pour le monde « la présence même du Mystère du Christ » et, à ce titre, « la lumière des nations <sup>64</sup> ».

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.,  
professeur à la Faculté de Théologie.

<sup>64</sup> M.-J. LE GUILLOU, *op. cit.*, p. 317. Ch. JOURNET, *op. cit.*, I, 2<sup>e</sup> éd., p. xvi, parlait du mystère de l'Église comme « du mystère de la richesse incompréhensible du Christ en tant qu'elle surabonde au sein de la misère du monde ».

# Sources patristiques chez saint Thomas d'Aquin

(suite) \*

## IV. — LE THÉOLOGIEN.

Saint Thomas, comme bachelier sententiaire, a déjà commenté de façon théologique l'oraison dominicale<sup>1</sup>. Deux autres exposés, appartenant à peu près à une même période (1266-1270), sont aussi d'allure théologique, mais d'orientation bien différente. Il s'agit de la deuxième partie, restée inachevée, du *Compendium theologiæ*, et d'un article de la 2<sup>a</sup>-2<sup>o</sup> de la *Somme de Théologie* (q. 83, a. 9). Ces deux explications sont ici examinées tour à tour.

Dans le *Compendium*, saint Thomas se propose de développer, à sa façon, le thème de l'*Enchiridion* (*De fide, spe et caritate*) de saint Augustin : exposer sommairement le contenu de la révélation dans sa relation aux trois vertus théologiques<sup>2</sup>. La première partie, qui contient l'explication du Symbole, est la seule terminée. La deuxième, où l'Aquinat entreprend de montrer l'espérance chrétienne dans son expression la plus sublime — le *Notre Père*, — ne se rend qu'à la deuxième demande.

Le commentaire du *Pater* dans le *Compendium*, tout incomplet qu'il soit, est un modèle d'exposition théologique. L'exposé du *Compendium* est celui qui se rapproche le plus intimement du genre

\* *R.U.O.*, 33 (1963), p. 28\*.48\*, 145\*-167\*.

<sup>1</sup> *Commentaire sur les Sentences*, livre 3, dist. 34, q. 1, a. 6 : *Vivès*, 9, 561-563. Il y traitait des liens entre les demandes du *Pater*, les dons du Saint-Esprit et les béatitudes évangéliques.

<sup>2</sup> « Ex ista fidei confessione, quæ breviter Symbolo continetur, et carnaliter cogitata lac parvulorum est, spiritualiter autem considerata atque tractata cibus est fortium, nascitur spes bona fidelium, cui charitas sancta comitatur. Sed de iis omnibus quæ fideliter sunt credenda, ea tantum ad spem pertinent quæ oratione dominica continentur » (*Enchiridion*, c. 114 : *P.L.*, 40, 285); voir aussi c. 2-3 : *P.L.*, 40, 232 et c. 122 : *P.L.*, 40, 289-290. Saint Augustin prend en effet une centaine de chapitres pour l'explication du Symbole (la foi), expose le *Pater* dans les chapitres 115-116 (l'espérance), et traite de la charité aux chapitres 117-121. Voir M. GRABMANN, *Die Geschichte der Katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1933, p. 82.

*quæstio*, où les problèmes théologiques sont développés à l'occasion de l'explication de tel ou tel texte de l'Écriture. Comme saint Thomas le dit lui-même, la deuxième partie tout entière de cet ouvrage servira à démontrer tout ce qui se rattache à la vertu chrétienne d'espérance<sup>3</sup>. L'exactitude et la clarté, comme aussi la concision des arguments et des exposés, sont notables dans cette explication de l'oraison dominicale.

Cet exposé du *Pater* fait usage d'idées et de textes que saint Thomas a déjà utilisés, soit dans la *Lectura*, soit dans l'*Expositio continua*. L'angélique docteur insère ici toutefois des développements théologiques très variés, par exemple, sur la providence et la puissance de Dieu, sur notre connaissance de Dieu, sur la béatitude. C'est dans les derniers chapitres surtout que l'Aquinat dépasse plus qu'à l'ordinaire le cadre de ses autres commentaires sur l'oraison dominicale. Il est regrettable que le saint Docteur n'ait pas terminé cet ouvrage, car la richesse de son explication à peine commencée du *Pater*, comme la profondeur et l'étendue de l'analyse, laissaient entrevoir un exposé d'une fécondité extraordinaire et d'une valeur théologique supérieure.

Il est à noter aussi que le commentaire du *Compendium* comporte un procédé de l'Aquinat qui semble caractéristique : il expose d'abord sa pensée, ensuite l'appuie d'une citation patristique, donnant ainsi une double expression au même extrait — *ad sensum*, puis *ad litteram*. On peut remarquer cette façon de procéder à l'occasion de presque toutes les citations des Pères dans cette deuxième partie du *Compendium*, comme aussi dans la *Somme de Théologie*<sup>4</sup>. Le père H.-V. Shooner, qui a remarqué ce genre de doublets dans la *Lectura* — plus précisément dans la *reportatio* de Pierre d'Andria, — l'attribue aux remaniements du reportateur qui aurait complété ses notes de cours en y ajoutant les citations littérales<sup>5</sup>. Ne faudrait-il pas y voir plutôt une technique par laquelle saint Thomas fait sienne la pensée de l'auteur qu'il utilise, avant de citer textuellement l'*auctoritas* pour soutenir ses affirmations ?

<sup>3</sup> « Sic igitur prosequentes ea quæ in oratione dominica continentur, demonstrabimus quicquid ad spem christianorum pertinere potest : scilicet in quo spem ponere debeamus, et propter quam causam, et quæ ab eo sperare debeamus » (*Compendium*, II, c. 3: Vivès, 27, 116; *O.T.*, I, 549).

<sup>4</sup> Par exemple, dans la 2<sup>a</sup>-2<sup>o</sup>, q. 83, a. 2 c (citation de saint Grégoire), a. 6 c (saint Augustin), a. 7 c (pseudo-Chrysostome), etc.

<sup>5</sup> Voir *B.T.*, 10 (1957-1959), p. 155-157.

Le fait le plus saillant dans l'étude des textes patristiques de cette partie du *Compendium*, c'est que l'Aquinate cite des extraits que reproduit l'*Expositio continua*, soit sur saint Matthieu, soit sur saint Luc, quand il utilise des textes patristiques pour expliquer le *Pater*. Les passages se suivent à peu près dans l'ordre établi par l'*Expositio*<sup>6</sup> et, avec quelques variantes mineures, selon le texte de cette compilation. Saint Thomas semble avoir glané, à travers l'*Expositio*, les passages-clef, les extraits les plus riches de sens et de doctrine, pour appuyer ici son commentaire du *Notre Père*. A ces textes viennent s'ajouter plusieurs citations nouvelles, jamais auparavant utilisées par l'Aquinate dans un exposé de l'oraison dominicale<sup>7</sup>.

Parmi les autorités alléguées par saint Thomas dans la deuxième partie du *Compendium*, c'est saint Augustin qui revient le plus souvent. Le *De sermone Domini in monte* fournit quatre citations explicites :

Et ideo ad sanctorum spem augendam dicitur : *Qui est in cælis, idest in sanctis, ut Augustinus exponit*<sup>8</sup>.

Tantum enim, ut ipse dicit, spiritualiter interesse videtur inter justos et peccatores, quantum corporaliter inter cælum et terram<sup>9</sup>.

...*Sanctificetur nomen tuum. « Quod », ut Augustinus dicit, « non sic petitur quasi non sit sanctum Dei nomen, sed ut sanctum habeatur ab hominibus ; id est, ita innotescat Deus, ut non æstimetur aliquid sanctius*<sup>10</sup>. »

Unde et Augustinus in Libro I *De sermone Domini in monte* dicit, [...] : « Non hic cælos dici puto superiores partes hujus visibilis mundi : non enim merces nostra in rebus volubilibus collocanda est : sed *in cælis* dictum puto in spiritualibus firmamentis, ubi habitat sempiterna justitia<sup>11</sup>. »

Le *De sermone Domini in monte* est aussi la source d'un autre passage qui reproduit la substance de la pensée du saint docteur d'Hippone :

Dicitur enim hoc regnum quo Deus regnat in sanctis et sancti cum Deo, regnum cælorum [...] eo modo loquendi quo esse in cælo Deo attribuitur, non quia corporalibus cælis contineatur, sed ut per hoc designetur Dei eminentia super omnem creaturam, sicut cæli eminent super omnem aliam creaturam corpoream<sup>12</sup>...

<sup>6</sup> Voir la deuxième partie de cette étude, dans *R.U.O.*, 33 (1963), p. 147\*-148\*, notes 13, 14, 18-22, 25 ; p. 154\*, notes 104, 106.

<sup>7</sup> Voir *infra* les textes auxquels se réfèrent les notes 11, 13, 14, 15, 21, 22, 29, 30, 31, 32. Ces citations n'ont cependant qu'une connexion indirecte au *Pater*.

<sup>8</sup> VIVÈS, 27, 119 ; *O.T.*, I, 564. AUGUSTIN, *De sermone Domini in monte*, livre 2, c. 5 : *P.L.*, 34, 1276.

<sup>9</sup> VIVÈS, 27, 119 ; *O.T.*, I, 564. AUGUSTIN, *ibid.* : *P.L.*, 34, 1277.

<sup>10</sup> VIVÈS, 27, 121 ; *O.T.*, I, 572. AUGUSTIN, *ibid.* : *P.L.*, 34, 1277.

<sup>11</sup> VIVÈS, 27, 124-125 ; *O.T.*, I, 588. AUGUSTIN, *ibid.*, livre 1, c. 5 : *P.L.*, 34, 1236-1237.

<sup>12</sup> VIVÈS, 27, 124 ; *O.T.*, I, 588. AUGUSTIN, *De sermone Domini in monte*, livre 2, c. 5 : *P.L.*, 34, 1277.

En trois autres endroits, saint Augustin est indiqué comme source :

Unde Augustinus *super Joannem* dicit : Deum nullum cognoscit, si non se indicat ipse qui novit <sup>13</sup>.

Unde Augustinus dicit in libro *De vera religione*, quod « neque nos videndo Angelos beati sumus, sed videndo veritatem, qua ipso diligimus, et his congratulamur <sup>14</sup> ».

... unde et Augustinus dicit X *Confessionum*, quod « beatitudo est gaudium de veritate <sup>15</sup> ».

On pourrait revendiquer pour Augustin aussi l'inspiration d'une idée que développe, au chapitre 2, l'Aquinat :

... secundo ut deprecati animus ad concedendum flectatur : sed hæc in oratione quæ ad Deum funditur, locum non habent. Non enim in orando intendimus necessitates nostras aut desideria Deo manifestare, qui omnium est cognitor <sup>16</sup>...

Aussi attribuée à saint Augustin est une citation provenant de saint Ambroise, qui fournit à l'Aquinat implicitement une pensée aussi sur le mal :

... unde Augustinus dicit : « Noli tibi aliquid specialiter vindicare. Solius Christi specialiter est pater, nobis omnibus in communi pater est, quia illum solum genuit, nos creavit <sup>17</sup>. »

Non enim aliquis ab illo statu repellitur propter culpam, quæ omnino non erit, ubi deerit omne malum <sup>18</sup>...

Les autres Pères latins sont mis à contribution pour quelques citations encore, toutes explicites et exactes quant à leur identification par l'auteur. Le *De oratione dominica* de saint Cyprien sert par deux fois :

Et ideo, ut Cyprianus dicit, « publica est nobis et communis oratio ; et quando oramus, non pro uno tantum, sed pro populo toto oramus, quia totus populus unum sumus <sup>19</sup> ».

<sup>13</sup> VIVÈS, 27, 120; *O.T.*, I, 568. AUGUSTIN, *Super Joannem*, tract. 58: *P.L.*, 35, 1793.

<sup>14</sup> VIVÈS, 27, 123; *O.T.*, I, 580. AUGUSTIN, *De vera religione*, c. 55: *P.L.*, 34, 170.

<sup>15</sup> VIVÈS, 27, 125; *O.T.*, I, 591. AUGUSTIN, *Confessions*, livre 10, c. 23: *C.S.E.L.*, 33, 252; *P.L.*, 32, 793.

<sup>16</sup> VIVÈS, 27, 115; *O.T.*, I, 547. Voir AUGUSTIN, *De sermone Domini in monte*, livre 2, c. 4: *P.L.*, 34, 1275-1276; voir aussi *Ep. 130 ad Probam*, c. 11: *C.S.E.L.*, 44, 63; *P.L.*, 33, 502. Un autre texte pourrait avoir soit Augustin ou Jean Chrysostome comme source : « ... Non enim esse in cælis dicitur sicut a cælis contentus, sed sicut cælos sua virtute comprehendens... » (VIVÈS, 27, 118; *O.T.*, I, 559). Voir AUGUSTIN, *De sermone Domini in monte*, livre 2, cc. 4, 5: *P.L.*, 34, 1276, 1277; CHRYSOSTOME, *Super Matthæum*, hom. 19: *P.G.*, 57, 278.

<sup>17</sup> VIVÈS, 27, 118; *O.T.*, I, 558. AMBROISE, *De sacramentis*, livre 5, c. 4: *C.S.E.L.*, 73, 66; *P.L.*, 16, 470; *P.L.*, 39, 1908. Voir *art. cit.* (*supra*, note 6), p. 162\*, note 158.

<sup>18</sup> VIVÈS, 27, 126; *O.T.*, I, 595. AMBROISE, *ibid.*: *C.S.E.L.*, 73, 67; *P.L.*, 16, 470; *P.L.*, 39, 1908.

<sup>19</sup> VIVÈS, 27, 117; *O.T.*, I, 556. CYPRIEN, *De oratione dominica*: *C.S.E.L.*, 3-1, 271; *P.L.*, 4, 541.

... unde dicendo, *Sanctificetur nomen tuum*, optamus, sicut Cyprianus, ut nomen ejus sanctificetur in nobis. Quia enim Christus dicit, *Sancti estote, quia ergo sanctus sum*. Levit. xi, 44 : id petimus ut qui in baptismo sanctificati sumus, in eo quod esse cœpimus perseveremus. Quotidie etiam deprecamur ut sanctificemur, ut qui quotidie delinquimus, delicta nostra sanctificatione assidua purgemus<sup>20</sup>.

L'Ambrosiaster, cité sous le nom de saint Ambroise, et saint Grégoire le Grand fournissent une citation chacun :

Ut enim dicit Ambrosius, « multi minimi, dum congregantur et unanimes fiunt, fiunt magni : » et multorum preces impossibile est ut non impetrent<sup>21</sup>...

... unde et Gregorius dicit *Super Ezech*: « Amoris ignis qui hic ardere inchoat, cum ipsum quam amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit<sup>22</sup>. »

Saint Jean Chrysostome, à qui le Docteur angélique fait appel, depuis la *Lectura*, presque aussi souvent qu'à saint Augustin, est nommément cité à trois reprises :

Et ideo Chrysostomus dicit : Cum dicimus, *Qui es in cœlis*, non Deum ibi concludimus, sed a terra abducitur orantis animus, et excelsis regionibus affigitur<sup>23</sup>.

Et ideo, sicut Chrysostomus dicit, in hoc quod dicit, *Sanctificetur nomen tuum*, rogare etiam jubet orantem per nostram glorificari vitam; ac si dicat : Ita fac nos vivere, ut per nos te universi glorificent<sup>24</sup>.

Ideo autem hæc petitio primo ponitur, quia, sicut Chrysostomus dicit, « digna est Deum deprecantis oratio nihil ante Patris gloriam petere, sed omnia laudi ejus postponere<sup>25</sup>. »

Une citation du chapitre 5 du *Compendium*, attribuée explicitement aussi à saint Jean Chrysostome, provient de l'*Opus imperfectum* :

Pro se igitur orare (ut Chrysostomus dicit) « necessitas cogit, pro altero autem caritas fraternitatis hortatur<sup>26</sup>. »

Saint Grégoire de Nysse est cité deux fois :

Si ergo (ut Gregorius Nyssenus dicit) ad res mundanas intuitum dirigis, aut humanam gloriam ambis, aut sordes passibilis appetitus : quomodo qui corrupta vivis vita, pacem vocas incorruptibilitatis genitorem<sup>27</sup> ?

<sup>20</sup> VIVÈS, 27, 121; O.T., I, 572. CYPRIEN, *ibid.*: C.S.E.L., 3-1, 274-275; P.L., 4, 544.

<sup>21</sup> VIVÈS, 27, 117; O.T., I, 557. AMBROSIASER, *Ad Romanos*, c. 15: P.L., 17, 186-187.

<sup>22</sup> VIVÈS, 27, 125; O.T., I, 591. GRÉGOIRE LE GRAND, *Super Ezechielem*, livre 2, hom. 2: P.L., 76, 954; voir aussi *ibid.*, hom. 9: P.L., 76, 1049.

<sup>23</sup> VIVÈS, 27, 118; O.T., I, 561. CHRYSOSTOME, *Super Matthæum*, hom. 19: P.G., 57, 278.

<sup>24</sup> VIVÈS, 27, 121; O.T., I, 572. CHRYSOSTOME, *ibid.*: P.G., 57, 279.

<sup>25</sup> VIVÈS, 27, 121; O.T., I, 572. CHRYSOSTOME, *ibid.* Un autre texte pourrait avoir Chrysostome comme source : voir la note 16, *supra*.

<sup>26</sup> VIVÈS, 27, 117; O.T., I, 556. PSEUDO-CHRYSOSTOME, *Opus imperfectum* : P.G., 56, 711. Voir *art. cit.* (*supra*, note 6), p. 162\*, note 158.

<sup>27</sup> VIVÈS, 27, 117; O.T., I, 555. GRÉGOIRE DE NYSSE, *De oratione dominica*, sermon 2: P.G., 44, 1142-1143.

Ut enim Gregorius Nyssenus dicit, « quis est tam bestialis, qui videns in credentibus vitam puram, non glorificat nomen invocatum in tali vita<sup>28</sup> ? »

Deux textes du pseudo-Denys et un passage tiré de saint Jean Damascène viennent compléter la série d'extraits patristiques utilisés par saint Thomas dans la deuxième partie du *Compendium* :

Unde Dionysius dicit [...] quod « quando beatissimum consequimur finem, Dei apparitione, adimpleti erimus per quamdam superintellectualem cognitionem ad Deum<sup>29</sup> ».

Si enim unumquodque est amabile in quantum est pulchrum et bonum, secundum Dionysium *De divinis nominibus*<sup>30</sup>...

... oratio, quæ, ut Damascenus dicit, est « petitio decentium a Deo<sup>31</sup> ».

Il est en outre intéressant de signaler que l'Aquinat invoque aussi l'autorité d'Aristote pour expliquer l'idée de vie éternelle<sup>32</sup>.

La date autrefois proposée par le père P. Mandonnet<sup>33</sup> pour la composition du *Compendium* (1271-1273) est de plus en plus difficilement admise de nos jours<sup>34</sup> et, malgré l'état inachevé de cette œuvre, on suggère que saint Thomas l'aurait rédigée aux environs de 1265-1267<sup>35</sup>. La comparaison de la documentation patristique de la deuxième

<sup>28</sup> VIVÈS, 27, 121; *O.T.*, I, 572. GRÉGOIRE DE NYSSÈ, *ibid.*, sermon 3: *P.G.*, 44, 1154-1155.

<sup>29</sup> VIVÈS, 27, 124; *O.T.*, I, 585. PSEUDO-DENYS, *De divinis nominibus*, c. 1: *P.G.*, 3, 591.

<sup>30</sup> VIVÈS, 27, 125; *O.T.*, I, 591. PSEUDO-DENYS, *ibid.*, c. 4: *P.G.*, 3, 707.

<sup>31</sup> VIVÈS, 27, 119; *O.T.*, I, 566. JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, livre 3, c. 24: *P.G.*, 94, 1089. Deux autres textes pourraient s'inspirer du même endroit chez Jean Damascène: « ... ipsa oratio quæ ad Deum emittitur, familiares nos Deo facit, dum mens nostra elevatur ad ipsum... » (VIVÈS, 27, 116; *O.T.*, I, 548); « Sed etiam ad hoc quod oratio sit efficax apud Deum, oportet ut ea petat homo quæ dignum est expectare a Deo » (VIVÈS, 27, 118; *O.T.*, I, 561).

<sup>32</sup> « ... et secundum Philosophum actio intellectus est vita » (VIVÈS, 27, 125; *O.T.*, I, 589). ARISTOTE, *Metaphysicorum*, livre 11, c. 7, par. 7: *Opera omnia græce et latine*, Paris, Firmin-Didot, 1927-1930, t. II, 605. Il y aurait en outre une référence possible à la *Glose*: « Filii autem effecti convenienter possunt hereditatem sperare... » (VIVÈS, 27, 117; *O.T.*, I, 554: *Gl.*, 25 B; *P.L.*, 114, 101).

<sup>33</sup> Voir *Bibliographie thomiste* (Bibliothèque thomiste, 1), Le Saulchoir, 1921, introduction, p. xv. Le P. Mandonnet avoue toutefois que cette date n'est pas entièrement définitive (*ibid.*, p. xix) et qu'on peut dater le *Compendium* des environs de 1261-1266. Le père P. Synave cependant ne doute aucunement que cette œuvre soit des dernières années de saint Thomas: voir *Le catalogue officiel des œuvres de saint Thomas d'Aquin*, dans *A.H.D.L.M.*, 3 (1928), p. 69.

<sup>34</sup> Voir M. GRABMANN, *Die werke des hl. Thomas von Aquin*, Münster, 1949, p. 287, 314 ss.; A. R. MOTTE, *Un chapitre inauthentique dans le « Compendium Theologiæ » de saint Thomas*, dans *R.T.*, 45 (1939), p. 749-753; R. GUINDON, *La chronologie du « Compendium theologiæ » de saint Thomas d'Aquin*, dans *R.U.O.*, 26 (1956), p. 193\*-214\*; A. PATTIN, *Bijdrage tot de Kronologie van St Thomas' Werken*, dans *Tijdschrift voor Philosophie*, 19 (1957), p. 478-482; voir aussi la note du père J. Perrier dans *B.T.*, 10 (1957-1959), p. 77-78.

<sup>35</sup> Voir M.-D. CHENU, *Introduction à l'Étude de saint Thomas d'Aquin*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Vrin, 1954, p. 283; R. GUINDON, *Béatitude et Théologie morale chez saint Thomas d'Aquin*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1956, p. 153-154, notes 16, 17.

partie du *Compendium* avec celle de l'*Expositio continua*, tant sur saint Matthieu que sur saint Luc, donne un appui considérable à cette dernière position, sans toutefois permettre de préciser davantage. En effet, comme on le voit <sup>36</sup>, les textes des Pères cités dans le *Compendium* suivent pas à pas les extraits réunis par saint Thomas dans l'*Expositio* de l'évangile selon saint Matthieu. L'*Expositio* sur saint Luc fournit aussi sa part d'idées et de citations patristiques <sup>37</sup>. Ces faits supposent que saint Thomas a devant lui sa compilation d'extraits des Pères lorsqu'il rédige la deuxième partie du *Compendium*. L'*Expositio continua* sur l'évangile selon saint Luc ayant été terminée vers 1266 <sup>38</sup>, il suit que le *Compendium*, du moins dans sa deuxième partie, est postérieur à cette date.

\* \* \*

L'autre commentaire théologique du *Pater* se trouve dans la *Somme de Théologie*, 2<sup>a</sup>-2<sup>m</sup>, q. 83, a. 9. Il faudrait vraisemblablement placer vers 1270 la composition de cette question <sup>39</sup>.

L'exposition du *Pater* donnée ici par saint Thomas montre qu'il est en possession d'une synthèse théologique beaucoup plus parfaite qu'à l'époque de la composition du *Commentaire sur les Sentences*. Dans ce commentaire, l'exposé de l'oraison dominicale semble plutôt artificiellement lié à la question des dons en général <sup>40</sup>. Rien n'est cependant plus logique que de trouver ici son commentaire du *Notre Père* dans le traité de la vertu de religion, à la question consacrée à la prière, un des principaux actes intérieurs de cette vertu <sup>41</sup>. Ce contexte apporte

<sup>36</sup> Voir *supra*, note 6.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Voir M. GRABMANN, *op. cit.* (*supra*, note 34), p. 261.

<sup>39</sup> Voir P. GLORIEUX, *Pour la chronologie de la Somme*, dans *M.S.R.*, 2 (1945), p. 59-98.

<sup>40</sup> Voir *art. cit.* (*supra*, note 6), p. 31\*, note 7.

<sup>41</sup> Le traité de la vertu de religion dans la 2<sup>a</sup>-2<sup>m</sup> comprend les questions 81-100; la religion en général (q. 81), les actes de la vertu de religion (actes intérieurs et principaux, *devotio* et *oratio* : q. 82-83; actes extérieurs et secondaires : q. 84-91), les vices opposés à la religion (q. 92-100). C'est dans la question sur la prière (q. 83) que l'on trouve l'exposé du *Pater*. Ce qui a été dit de la perfection du *Compendium* comme exposé théologique n'infirme nullement ce qui vient d'être affirmé au sujet de la *Somme de Théologie*. Il faut noter cependant ce qui caractérise chacun des deux exposés : dans le *Compendium*, c'est l'explication du *Pater* qui fournit l'occasion d'un développement théologique bien ordonné, tandis que dans la *Somme*, c'est le développement théologique qui fait cadre parfait pour le commentaire de l'oraison dominicale.

d'ailleurs d'intéressantes précisions à ce que développait le *Compendium* <sup>42</sup>.

Dans ce commentaire de l'oraison dominicale, auquel il manque seulement l'exposé de l'*Amen* final, la grande majorité des citations patristiques provient de saint Augustin, qui est explicitement désigné comme source à sept occasions. La lettre *Ad Probam* fournit trois de ces extraits :

... sicut Augustinus dicit *ad Probam*, « si recte et congruenter oramus, nihil aliud dicere possumus, quam quod in ista oratione dominica positum est <sup>43</sup> ».

... sive etiam intelligatur de pane corporali, ut per panem intelligatur omnis sufficientia victus, sicut dicit Augustinus *ad Probam*, quia et Eucharistia est præcipuum sacramentum, et panis est præcipuus cibus <sup>44</sup>...

... sed, sicut Augustinus dicit *ad Probam*, « desiderium nostrum ad illum regnum excitamus, ut nobis veniat, atque nos in eo regnare mereamur <sup>45</sup> ».

Saint Thomas utilise explicitement le *De sermone Domini in monte* à deux reprises :

... quod, sicut Augustinus dicit in lib. II *de Serm. Dom. in monte*, cum dicimus : *Sanctificetur nomen tuum*, « non hoc petitur, quasi non sit sanctum nomen Dei; sed ut sanctum ab hominibus habeatur <sup>46</sup>; »...

Ad tertium dicendum, quod Augustinus in libro II *de Sermone Domini in monte* adaptat septem petitiones donis et beatitudinibus, dicens : « Si timor Dei est [...] faciet filios Dei <sup>47</sup>. »

L'Aquinat s'inspire encore du *De sermone Domini in monte*, sans nommer l'auteur ou l'œuvre, en quatre autres endroits :

... *Et ne nos inducas in tentationem*; per quod non petimus ut non

<sup>42</sup> Saint Thomas clarifie ici le lien qu'il établissait dans le *Compendium* entre l'espérance, les désirs de l'homme et la prière. Le *Compendium* pouvait laisser supposer que la prière était un acte de la vertu d'espérance; le premier article de la question 83 montre qu'il n'en est rien. Cette question reprend aussi plusieurs des sujets exposés dans le *Compendium*, par exemple, la providence divine (a. 2), la nature sociale de la prière (a. 7), etc.

<sup>43</sup> VIVÈS, 4, 22. AUGUSTIN, *Ep. 130 ad Probam*, c. 12: *C.S.E.L.*, 44, 65; *P.L.*, 33, 502. Le passage semble cité de mémoire, presque *ad litteram*.

<sup>44</sup> VIVÈS, 4, 23. AUGUSTIN, *ibid.*, c. 11: *C.S.E.L.*, 44, 63-64; *P.L.*, 33, 502. Le passage est reproduit *ad sensum*.

<sup>45</sup> VIVÈS, 4, 23. AUGUSTIN, *ibid.*: *C.S.E.L.*, 44, 63; *P.L.*, 33, 502. Le passage est reproduit *ad litteram*.

<sup>46</sup> VIVÈS, 4, 23. AUGUSTIN, *De sermone Domini in monte*, livre 2, c. 5: *P.L.*, 34, 1277. La citation semble être faite de mémoire.

<sup>47</sup> VIVÈS, 4, 23. AUGUSTIN, *ibid.*, c. 11: *P.L.*, 34, 1286. La citation est un résumé de l'extrait que reproduit l'*Expositio*: VIVÈS, 16, 126-127; *E.M.*, 108-109.

tentemur, sed ut a tentatione non vincamur, quod est in tentationem induci <sup>48</sup>.

Tertio pœnalitas præsens, ut quæ impedit sufficientiam vitæ <sup>49</sup>...

Quod autem dicitur : *Adveniat regnum tuum*, non ita dictum est quasi Deus nunc non regnet <sup>50</sup>...

... sicut in cœlo, et in terra, idest, sicut ab Angelis, ita ab hominibus <sup>51</sup>.

L'*Enchiridion* est mis à contribution pour deux autres textes de saint Augustin :

Unde hæ tres petitiones perfecte complebuntur in vita futura; aliæ vero quatuor pertinent ad necessitatem vitæ præsentis, sicut Augustinus dicit in *Enchir.* <sup>52</sup>.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in *Enchir.*, « Lucas in oratione [...] non infertur in tentationem <sup>53</sup> ».

Outre ces citations d'ouvrages de l'évêque d'Hippone, saint Thomas fait usage encore d'une explication provenant de saint Jérôme, qu'il nomme, et d'une idée qui a saint Jean Chrysostome comme source :

... unde et in Evangelio Matthæi scriptum est : *Supersubstantialem*, idest, « præcipuum » ut Hieronymus exponit, *super Matth.* <sup>54</sup>...

Et ideo prima petitio ponitur : *Sanctificetur nomen tuum*, per quam petimus gloriam Dei <sup>55</sup>...

On se demande parfois si l'Angélique docteur cite ses sources de mémoire, ou encore d'après le texte de l'*Expositio* ou celui de l'original. On a vu comment l'*Expositio* a été utilisée comme répertoire de textes par l'Aquinate pour la composition de la deuxième partie du *Compendium* <sup>56</sup>. Il y a lieu de faire semblable enquête pour cet article de la *Somme de Théologie*.

Il n'est pas toujours facile toutefois d'établir quelle est la source précise de l'Aquinate. Il reproduit parfois un passage *ad sensum*

<sup>48</sup> VIVÈS, 4, 23. Voir AUGUSTIN, *De sermone Domini in monte*, livre 2, c. 9: P.L., 34, 1283, 1284.

<sup>49</sup> VIVÈS, 4, 23. AUGUSTIN, *ibid.*: P.L. 34, 1284.

<sup>50</sup> VIVÈS, 4, 23. AUGUSTIN, *ibid.*, c. 6: P.L., 34, 1278.

<sup>51</sup> VIVÈS, 4, 23. AUGUSTIN, *ibid.*: P.L., 34, 1279. Sans nommer l'auteur, saint Thomas cite *ad litteram*.

<sup>52</sup> VIVÈS, 4, 23. AUGUSTIN, *Enchiridion*, c. 115: P.L., 40, 286. L'Aquinate cite *ad sensum*.

<sup>53</sup> VIVÈS, 4, 23-24. AUGUSTIN, *ibid.*, c. 116: P.L., 40, 286. Le passage est cité *ad litteram*.

<sup>54</sup> VIVÈS, 4, 23. JÉRÔME, *In Matthæum*, livre 1: P.L., 26, 44. L'extrait est cité *ad sensum*.

<sup>55</sup> VIVÈS, 4, 22. Voir CHRYSOSTOME, *Super Matthæum*, hom. 19: P.G., 57, 279.

<sup>56</sup> Voir *supra*, note 6.

seulement<sup>57</sup>; il est alors impossible de porter d'autre jugement que celui de fidélité à la source utilisée. Parfois aussi, la citation du savant théologien n'offre aucune variante notable, quand elle est comparée soit au texte de l'*Expositio*, soit à l'original<sup>58</sup>. D'autres textes, cependant, se prêtent plus aisément à ce genre d'analyse. Par exemple, la citation du *De sermone Domini in monte* dans la réponse à la troisième difficulté est manifestement calquée sur le texte de l'*Expositio*, même si elle le résume encore considérablement. Le texte de l'*Expositio*<sup>59</sup>, comme celui de la *Somme*<sup>60</sup>, reproduisent *ad litteram* le texte du *De sermone Domini in monte*. Cependant, vers la fin de ces deux citations, on lit les mots *de quibus tentationes fiunt in nobis*, qui n'existent pas dans l'original et constituent donc une variante notable vis-à-vis le texte de saint Augustin. Ces mots ont été ajoutés par saint Thomas dans l'*Expositio* pour exprimer la pensée des premiers mots d'une phrase du *De sermone Domini in monte* qu'omet l'Aquiniate :

Tentationes enim de his rebus quæ graves et calamitosæ videntur hominibus, non in nos valent, si non valeant illæ quæ blanditiis earum rerum accidunt, quas homines bonas et lætandas putant<sup>61</sup>.

Saint Thomas cite donc ce texte d'après l'*Expositio*.

D'autre part, cet article contient un extrait de la lettre *Ad Proban* qui est fidèlement cité d'après l'original<sup>62</sup>. L'*Expositio* donne les derniers mots de la citation ainsi : *atque in eo regnemus*<sup>63</sup>. La *Somme* porte au contraire, comme le texte augustinien : *atque [nos] in eo regnare mereamur*<sup>64</sup>. Cela suppose donc un recours à l'œuvre elle-même, vu l'exactitude avec laquelle la citation est rendue.

D'autres textes, enfin, semblent cités de mémoire<sup>65</sup>; ils sont substantiellement exacts quant aux mots employés, mais les quelques particularités qui s'y glissent laissent supposer qu'aucun contrôle rigide

<sup>57</sup> Voir *supra*, notes 44, 52, 54.

<sup>58</sup> Voir *supra*, note 53.

<sup>59</sup> Vivès, 16, 126-127; *E.M.*, 108-109.

<sup>60</sup> Voir *supra*, note 47.

<sup>61</sup> *P.L.*, 34, 1286.

<sup>62</sup> Voir *supra*, note 45.

<sup>63</sup> *E.M.*, 104.

<sup>64</sup> Voir *supra*, le texte auquel se réfère la note 45. Le mot *nos* est cependant une addition de saint Thomas.

<sup>65</sup> Voir *supra*, notes 43, 46.

n'a été fait, soit sur le texte de l'*Expositio*, soit sur l'original. Les inversions surtout font penser à quelqu'un qui connaît très bien les mots d'un texte utilisé, mais qui se trompe dans l'ordre à leur donner <sup>66</sup>.

(à suivre)

Camille Dozois,  
St. Joseph Seminary, Edmonton.

<sup>66</sup> Un exemple d'inversion se trouve dans le texte auquel se réfère la note 43, *supra*. Le père R. Guindon avait déjà remarqué cette curieuse inversion, introuvable ailleurs : Le « *De sermone Domini in monte* » de saint Augustin dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin, dans *R.U.O.*, 28 (1958), p. 73\*.

## *Analysis and Responsibility*

---

As the highest manifestation of life, language complements and defines human activity. Indeed, linguistic analysts today do not separate language from reality; for language itself is supremely real, offering us the only intelligibility we have for our experience. The implications of philosophical analysis for the traditional humanistic disciplines seem enormous. Philosophy and theology have already felt its recoil; literature and its several approaches to textual criticism have helped impose respect for linguistic usage. Insofar as aesthetics and the social sciences require conventional language to discipline their insights and perspectives, these studies will inevitably submit to the analytical act which inquires after meaning. In view of the consciously linguistic orientation which modern studies have taken, it seems quite feasible to present and appraise some of the permanent features endemic to perhaps the most significant philosophical movement in our time.

The disinterested critic who sets out to investigate the linguistic phenomenon which has exercised the past generation of English philosophers may well feel like a modern Quixote fronting ubiquitous windmills. Truism to tell, linguistic analysis describes the kind of philosophical technique characteristic of the most important and responsible philosophers writing today in Great Britain. The essays which have continually appeared in journals such as *Mind*, *Philosophy*, *Analysis*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, and the *Australasian Journal of Philosophy*, reveal prodigious activity, religious seriousness, and a definite philosophical commitment. In order to understand the nature of this commitment, it will be necessary to grasp the nature of analytical techniques and the attitudes which inform their use.

At the outset we can conveniently distinguish two different attitudes towards philosophical analysis. In 1931, for example, F. P. Ramsey spoke of "that paradigm of philosophy, Russell's theory of descriptions".<sup>1</sup> On the other hand, Gilbert Ryle about the same

<sup>1</sup> F. P. RAMSEY, *Foundations of Mathematics and other Logical Essays*, London, 1931, 263n.

time reluctantly admitted: "I would rather allot to philosophy a sublimer task than the detection of the sources in linguistic idioms of recurrent misconstructions and absurd theories. But that it is at least this I cannot feel any serious doubt."<sup>2</sup> Although these two attitudes towards philosophical analysis radically characterize what Gustav Bergmann calls "two types of linguistic philosophy", i.e. the formalist and the antiformalist respectively, they do not adequately indicate the present development of analysis practiced in Great Britain.<sup>3</sup> What, then, is analysis?

In the "Introduction" to her anthology, *Philosophy and Analysis*, Miss Margaret Macdonald explains that philosophical analysis

...was introduced as a technical philosophical term for the work of Moore and Russell. It was later extended to that of Wittgenstein, and is now applied to the work of any philosopher which resembles, or shows the influence of, one of these models. I do not suggest by this a state of mechanical imitation, but only a basis of connection.<sup>4</sup>

For G. E. Moore, analysis provides a method for defining the meaning of philosophical statement. His technique, described as "the steady pursuit of methodical questioning", aims primarily at asking the precise question and then proceeds to clear, exact, and relevant answers.<sup>5</sup> In his concern for elucidating ethical statements he differs from his peers, Russell and Wittgenstein. He also differs in assuming the correctness of *ordinary language*, integral to his doctrine of *common sense*. Eventually his fondness for the concrete and the particular involve him in an attempt to determine the logic of propositions by deciding what kinds of questions are at issue and "what *kinds* of reasons are *relevant* as arguments for or against any particular answer to them".<sup>6</sup> This technique unifies his rather meagre output, which reveals a "constant attack upon idealist presuppositions in the name of a realistic

<sup>2</sup> Gilbert RYLE, "Systematically Misleading Expressions", in *Logic and Language: first Series*, Anthony FLEW, ed., Oxford, 1951, 36. Further references to this volume will be made to FLEW I.

<sup>3</sup> Gustav BERGMANN, "Two Types of Linguistic Philosophy", in *The Metaphysics of Logical Positivism*, New York, 1954, 106-131. Bergmann writes, "The antiformalists were at one time also known as the Cambridge analysts, though now that the movement has spread one had better call it the British school of analysis" (107).

<sup>4</sup> "Introduction", in *Philosophy and Analysis*, Margaret MACDONALD, ed., Oxford, 1954, 7.

<sup>5</sup> See Albert William LEVI's presentation of "The Method of Moore", in *Philosophy and the Modern World*, Bloomington, Ind., 1959, 448-462.

<sup>6</sup> G. E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge, 1903, viii.

epistemology, and a resultant insistence upon objectivity in judgments of fact and of value".<sup>7</sup>

Unlike Moore, Lord Russell uses analysis to dispel philosophical puzzles or problems. The "theory of types" and the later theory of "definite description" reveal Russell's preoccupation with "logical form". Repudiating any logical positivism, Russell nevertheless uses analysis to settle questions on purely empirical grounds.<sup>8</sup> He also rejects Moore's teaching on common sense as an epistemological absolute, and at the same time he inveighs against an appeal to ordinary usage. Russell was the first to point out that grammatical and syntactical forms do not always correspond with their logical forms. Russell would transpose grammatically correct sentences such as, "Virtue is its own reward", into a logically correct proposition: "The individual who practices virtue will gain its benefits." Here, the logical form corrects the grammatical inference that there exists a third realm of platonic Meanings or abstract entities. In this way ordinary language does mislead, and Russell believes that philosophy should reform language and so legislate correct use as eventually to construct an ideal language.<sup>9</sup> Despite his passion for structure and formalization, Russell's work—even that on logical atomism—maintains a vital interest in the real world. For, as he claims, "logic is concerned with the real world just as truly as zoology, although with its more abstract and general features".<sup>10</sup>

Following these precursors, Wittgenstein sees philosophy essentially as a "critique of language":

We must do away with all *explanation*, and description alone must take its place. And this description gets its power of illumination—i.e. its purpose—from the philosophical problems. These are, of course, not empirical problems; they are solved, rather, by looking into the workings of our language, and that in such a way as to make us recognize those workings: *in despite of* an urge to misunderstand them. The problems are solved, not by giving new information, but by arranging what we

<sup>7</sup> LEVI, 458.

<sup>8</sup> Max Black describes Russell's philosophy as "a kind of stricter general science—science self-critically aware of its presuppositions and shorn of all that is mere hypothesis, postulation, or speculation" (*Philosophical Analysis*, Ithaca, N.Y., 1950, 4).

<sup>9</sup> For an analysis of Russell's early position see J. O. URMSON, *Philosophical Analysis*, Oxford, 1956, ch. 2.

<sup>10</sup> Bertrand RUSSELL, *Introduction to Mathematical Philosophy*, New York, 1930, 170.

have always known. Philosophy is a battle against the bewitchment of our intelligence by means of language.<sup>11</sup>

Both in the *Tractatus* and in the posthumous *Philosophical Investigations* analysis enables Wittgenstein to do away with the traditional understanding of philosophy. The former book is concerned with establishing the "limits of the world" and thereby the "limits of language" which *pictures* this world. Since every man's language reveals the limits of his world, it is senseless to talk (as traditional philosophers say they do) about transcending the limits of thought, language, and reality. This he declares even of his own "important nonsense".<sup>12</sup> The *Philosophical Investigations* develops the notion of the "language game": a word receives its use and therefore its meaning from the rules governing each language game. This later development of Wittgenstein's thought necessarily involved a criticism of Russell, who would reduce philosophy to one language game, that of naming or describing. Wittgenstein recognizes multiple language "systems":

Our investigation is therefore a grammatical one. Such an investigation sheds light on our problem by clearing misunderstandings away. Misunderstandings concerning the use of words, caused, among other things, by certain analogies between the forms of expression in different regions of language.<sup>13</sup>

Philosophical analysis affords a kind of "therapy", enabling one to determine the precise linguistic roles different expressions have. This concept of philosophy as analysis elated Wittgenstein, as G. E. Moore wrote later: "As regards his own work he said it did not matter whether his results were true or not: what mattered was that 'a method had been found'."<sup>14</sup>

Although the early work of Moore, Russell, and Wittgenstein differs in origin, orientation, and problem, its homogeneity consists in

<sup>11</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, G. E. M. ANSCOMBE, trans., Oxford, 1955, 47.

<sup>12</sup> See WITTGENSTEIN's *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York, 1951, 5.61 and 6.54.

<sup>13</sup> WITTGENSTEIN, *Investigations*, 43.

<sup>14</sup> G. E. MOORE, "Wittgenstein's Lectures in 1930-33", in *Philosophical Papers*, London, 1959, 322. This essay reveals the differences between Moore and Wittgenstein; see also MACDONALD, 12. For the differences between Wittgenstein and Russell see LEVI, 468-471.

For Wittgenstein's idea of philosophy as therapy see Anthony QUINTON's article, "Linguistic Analysis", in *Philosophy in the Mid-Century*, Raymond KLIBANSKY, ed., Florence, 1958, II, 176-178.

seeing philosophy as (to use Wittgenstein's phrase) a "critique of language" and in recognizing the problem of meaning as central to philosophical analysis. The preceding synopsis is not at all intended to do justice to the three philosophers responsible for linguistic philosophy. Rather it aims at suggesting certain common features underlying the different conceptions of analysis, especially those features relevant for contemporary analysis. Moore's appeal to sense-data and common sense has not proved fruitful; Russell's hopes for an ideal language seems to be a philosophical fiction, and Wittgenstein's axiology on the limits of thought has been generally rejected. What later analysts have found most fruitful in the work of their predecessors are the concept of philosophy as pure method, the therapeutic value of analysis, and the common origin of philosophical misunderstanding in language.

If the philosophers associated with analysis have been considered positivists or nominalists by turns, they actually aspire to a state of philosophical neutrality. By using the analytic technique they hope to avoid identification with any one philosophical school or system. Indeed the nominalist is called "superficial", and the realist "mystical".<sup>15</sup> Russell defends universals and impugns any "pure empiricist philosophy". And Carnap remarks of Wittgenstein, "The *Tractatus* is a series of more or less vague explanations which the reader must subsequently recognize as pseudo-sentences and abandon."<sup>16</sup> Anthony Flew acknowledges this characteristic independence of the analysts from any philosophical school when he writes :

But the whole idea that there is or should be some real essence of philosophy which has been or could be expressed in a single, final, comprehensive "true definition" is radically misguided. "Philosophy" has not been in the past, and we should not now try to make it, that sort of word. It has been used to refer not to some wholly homogeneous investigation or series of investigations, but to a family of related but various inquiries and activities. If we introduced a standard definition we should have by it to exclude many activities which have a perfect right to the name "philosophy". [...] A tight definition of "philosophy" might perhaps inhibit possible future developments, and it would certainly encourage philosophers to neglect and despise worthy activities which could, on a broader usage of the term, be properly called

<sup>15</sup> Margaret MACDONALD, "The Philosopher's Use of Analogy", in FLEW I, 85.

<sup>16</sup> Rudolf CARNAP, *Logical Syntax of Language*, London, 1936, 283.

philosophical; for unfortunately professional philosophers are not immune from the temptations which beset all specialists.<sup>17</sup>

Apart from the fact that not all philosophers in the past have felt this way, the analysts wish to preserve an almost antiseptic separateness from fixed philosophical movements. Only by this kind of academic *apartheid* do they feel that they can be true to the discipline they choose to follow.

The relatively short history of analysis justifies to some extent the practitioner's dedication to philosophy as pure method. Under the influence of Wittgenstein metaphysics was relegated to a category of "nonsense", but this rejection of metaphysics was misunderstood by the empiricists of the Vienna Circle. Wittgenstein did not reject metaphysics because of any preoccupation with empirical verifiability. But when analysis became assimilated to a group such as the logical positivists or the phenomenologists, it appears to be justifying itself on metaphysical terms. Analysis is essentially a logic which strives to be independent of every metaphysical posture. Russell and Wittgenstein originally came to logic through a background in mathematics, not metaphysics. By establishing the continuity of mathematics and logic, Russell hoped to construct a metaphysics dependent on the logic.<sup>18</sup> Prescinding from the possibility that mathematics itself presupposes a metaphysics, the analysts situate their logic mid-way between mathematics (or physics, as the case may be) and metaphysics.<sup>19</sup> Because logic occupies this intermediary role it is not surprising that analysts at one time or other have leaned to one or other side of the continuum. Consequently those who opt for a positivistic bias disparage metaphysics,<sup>20</sup> and conversely, those who recognize meta-

<sup>17</sup> "Introduction", in *Logic and Language: Second Series*, Anthony FLEW, ed., Oxford, 1961, 7. Further references to this volume will be made to FLEW II.

"Further, these philosophers do not constitute a school or movement. [...] This unwillingness to accept a common title reflects an absence of shared basic tenets; most of these philosophers fight shy of the sort of general philosophical pronouncements which could count as basic tenets" (URMSON, 163-164).

<sup>18</sup> See *ibid.*, 6-7.

<sup>19</sup> See Anthony Flew's complaint in FLEW II, 5.

<sup>20</sup> See, for example, Carnap's naive and prejudicial definition of metaphysics: "I will call metaphysical all those propositions which claim to represent knowledge about something which is over or beyond all experience, e.g. about the real Essence of things, about Things in themselves, the Absolute, and such like" (*Philosophy and Logical Syntax*, London, 1935, 15).

The same sort of bias can be detected in Miss Macdonald's essay, "The Philosopher's Use of Analogy", in FLEW I, esp. 95-96.

physics denigrate the role of the physical sciences.<sup>21</sup> The temptation or vacillation of the analysts to adopt a non-neutral position derives from a concern to justify or to ground their own type of philosophy.

Logic of itself does not provide a criterion for its application. It must account for itself, therefore, on extra-logical grounds. Sometimes these are empirical, as in the case of the Vienna Circle; at other times they are metaphysical, as Prof. Wisdom has called the verification principle.<sup>22</sup> Today the justification for analysis seems to rest on ethics or ethical principles. The appeal to ethics may be implicit as in the case of Gilbert Ryle and John Austin, or it may be explicit as with John Wisdom and the writings of H. L. A. Hart. This ethical concern should be interpreted quite broadly, for it neither presents a theory of behavior nor does it offer a criterion of morality. Prof. Ryle indicates this attitude, however, when he writes :

My sole concern is to show how certain non-scientific morals seem to be but are not consequential upon a certain sort of scientific theory. I am questioning nothing that any scientist says on weekdays in his working tone of voice. But I certainly am questioning most of what a very few of them say in an edifying tone of voice on Sundays.<sup>23</sup>

And Prof. Austin links up his analysis of "to know" with the pledging of one's word : "When I say 'I know', I give others my word; I give others my authority for saying that 'S is P'."<sup>24</sup> In the First Series of *Logic and Language* Prof. Hart has a paper, "The Ascription of Responsibility and Rights".<sup>25</sup> Whether one conceive analysis today as the clarification of concepts or the resolution of misunderstanding between conflicting theories, the justification for this work seems to rest on a predominantly ethical basis.<sup>26</sup> If this ethical justification

<sup>21</sup> Because he recognizes the possibility of metaphysics Russell delivered an important paper to the Aristotelian Society on 6 April 1936, "The Limits of Empiricism", which can be found in the *Proceedings*, 36 (1936), 131-150.

For Wittgenstein and the possibility of metaphysics see G. E. M. ANSCOMBE, "What Wittgenstein Really Said", in *The Tablet*, 203 (17 April 1954), 373.

<sup>22</sup> JOHN WISDOM, "Metaphysics and Verification", in *Philosophy and Psycho-Analysis*, Oxford, 1957, 55-56. Unless otherwise noted, subsequent references to Prof. Wisdom's essays can be found in this volume.

<sup>23</sup> Gilbert RYLE, *Dilemmas*, Cambridge, 1954, 74-75.

<sup>24</sup> JOHN AUSTIN, "Other Minds", in FLEW II, 144. This moral concern is reminiscent of Wittgenstein's dictum, "If a word is to have significance, we must commit ourselves." See MOORE's "*Wittgenstein's Lectures*", 258-259.

<sup>25</sup> FLEW I, 145-166.

<sup>26</sup> Anthony Flew suggests as much when he defends analysis from the charge of triviality : "But other disputes about words are not trivial at all; sometimes even when all the facts are agreed much may depend on the decision as to which word to use : any much may reasonably be said for and against. Can it or can it not be called

characterizes the group at Oxford, the Cambridge philosophers provide a more self-conscious criterion in their understanding of philosophy as therapy.

The "therapeutic analysts", as they are sometimes called, develop Wittgenstein's suggestion, "There is not a philosophical method, though there are indeed methods, like different therapies."<sup>27</sup> The metaphor assumes that the questions, paradoxes, and riddles which exercise philosophers and put them into a state of philosophical consternation can be resolved through analysis. By identifying the logical role of the troubling questions and discerning the rules of the particular language game proper to that role, the question is answered, and doubt is dispelled. Philosophy effects the "cure". Wittgenstein's appeal to a purely logical criterion of meaning enabled him to do away with traditional hassles between "realists" and "idealists".<sup>28</sup> What, then, is the role of philosophy?

Philosophy simply puts everything before us, and neither explains nor deduces anything. — Since everything lies open to view there is nothing to explain. For what is hidden, for example, is of no interest to us.<sup>29</sup>

Philosophy, therefore, does not provide any new knowledge, rather it discloses what was already known.

Although Wittgenstein's influence is considerable, his insights have been received with as much skepticism as adulation.<sup>30</sup> What his successors at Cambridge, however, seized upon was that analysis frees the metaphysician (whether behaviorist or idealist) from the illusion that his propositions have a real and absolute value. But because the history of philosophy shows that metaphysical questions are enduring,

the action of a reasonable man? Are we to say he is sane or that he is insane? So not all disputes about words are 'mere disputes about words'" ("Introduction", in *FLEW II*, 5).

Comparing linguistic philosophers to modern poets in their joint concern for linguistic purity, Prof. Levi continues: "And although Wittgenstein does not speak in the idiom of social function, his conception of philosophic responsibility depends upon the same moral concern applied in the domain of intellect" (441).

<sup>27</sup> WITTGENSTEIN, *Investigation*.

<sup>28</sup> For a critique of Wittgenstein see Maxwell J. CHARLESWORTH, *Philosophy and Linguistic Analysis*, Pittsburg, Pa., 1959, 74-125.

<sup>29</sup> WITTGENSTEIN, *Investigations*, 50. Also see LEVI, 462-463.

<sup>30</sup> Compare the review-articles of Norman Malcolm (*Philosophical Review*, Oct. 1954) and of P. F. Strawson (*Mind*, Jan. 1954) on WITTGENSTEIN's *Philosophical Investigations*. See BERGMANN, 111-112; also QUINTON, 180-183.

the inevitable conflicts cannot be a matter of "mere words". If the confusions are linguistic, they also are radically psychological. Morris Lazerowitz describes this anomaly :

But it would be foolish to suppose that a metaphysician's need to believe that "nothing" is the name of an entity is so great as to blind him completely to the crudity of his blunder, and so great, moreover, as to prevent his seeing his blunder when it is pointed out to him. For it is completely safe to bet that if it were patiently explained to him that the word is not used in ordinary language as a name he would be quite unmoved. For some mysterious reason, he does not accept ordinary usage as in any way showing the incorrectness or impropriety of his *philosophical* sentences, though he does accept common usage as a corrective to any linguistic mistakes he may make in *non-philosophical* conversations. It is this mystifyingly stubborn refusal to accept correction that needs to be explained and remains unexplained on the view that he has made a linguistic blunder.<sup>31</sup>

This psychological stubbornness appeals to a metaphysical foundation, for Prof. Lazerowitz goes on to say that the metaphysician "*alters language* for the purpose of making a linguistic different more conspicuous".<sup>32</sup> In this, the students differ with Wittgenstein. For unlike the master, his students assert that philosophical analysis serves as a philosophical maieutic; it does not define the sole activity of the philosopher. Analysis will dispel any linguistic confusion, and in this way it acts as a therapeutic catalyst. But this neither minimizes nor denies the metaphysical insight or penetration motivating linguistic anomalies. John Wisdom criticizes his former professor for seeing only confusion and puzzlement in philosophical theories :

Wittgenstein allows importance to these theories. They are for him expressions of deep-seated puzzlement. It is an important part of the treatment of a puzzle to develop it to the full.

But this is not enough. Wittgenstein allows that the theories are philosophically important not merely as specimens of the whoppers philosophers can tell. But he too much represents them as merely symptoms of linguistic confusion. I wish to represent them as also symptoms of linguistic penetration.<sup>33</sup>

The philosophical paradox is then both useful and necessary. It is useful because "it comes from an extraordinary experience of the

<sup>31</sup> MORRIS LAZEROWITZ, "Negative Terms", in *Philosophy and Analysis*, 73-74.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 86. See also the article, "Psychology and Philosophy", by C. A. MACE and R. S. PETERS in KLIBANSKY, II, 105.

<sup>33</sup> JOHN WISDOM, "Philosophical Perplexity", 41.

ordinary, calling for an extraordinary use of language".<sup>34</sup> The paradox, as a "flag which declares a discovery", is also necessary for "philosophers should be continually trying to say what cannot be said".<sup>35</sup> In this subtle way the Cambridge group affirm their continuity with the traditional history of philosophy.

By re-affirming the priority of metaphysics, Wisdom allocates to analysis a secondary role. He likens philosophical problems or conflicts to neurosis :

The whole difficulty arises like the difficulty in a neurotic; the forces are conflicting but nearly equal. The philosopher remains in a state of confused tension unless he makes the effort necessary to bring them all out by speaking of them and to make them fight it out by speaking of them together. It isn't that people can't resolve philosophical difficulties but that they won't. In philosophy it isn't a matter of making sure that one has got hold of the right theory but of making sure that one has got hold of them at all. Like psycho-analysis it is not a matter of selecting from our inclinations some which are right, but of bringing them all to light.<sup>36</sup>

Such problems are not to be explained away by some pretense, but by deliverance. As he noted earlier, "Every philosophical question, when it isn't half answered, answers itself; when it is fully asked, answers itself."<sup>37</sup> The cause of confusion or doubt comes from a kind of linguistic helplessness, when our ordinary categories simply do not apply. When this confusion has been resolved, only then is the philosopher free to begin.<sup>38</sup>

In one other respect the Cambridge group differs from both their mentor and the Oxford group. Wittgenstein, it will be remembered, said that all the facts were open, that concealment had no place in philosophy. The therapeutic analysts, on the other hand, are concerned with concealment. In this way they continue the metaphor of psycho-analysis. It leads to the conclusion that there is a mode of

<sup>34</sup> John WISDOM, "Philosophy and Psycho-Analysis", 177.

At the end of his essay, "Things and Persons", Wisdom has this to say : "Science of this kind, philosophy, and certain art, are akin in that they reveal what lies not behind or beyond but in the obvious" (228).

<sup>35</sup> John WISDOM, "Philosophical Perplexity", 50.

<sup>36</sup> John WISDOM, *Other Minds*, Oxford, 1952, 115n.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 3n. For the difference between the philosopher and the neurotic see his essay, "Philosophy and Psycho-Analysis", 174-175.

<sup>38</sup> Wisdom actually writes : "But the benefits of the new formal mode descriptions lie only in this, that they leave us free to begin" ("Philosophy, Anxiety, and Novelty", 118).

knowledge properly philosophical, which Prof. Wisdom describes in his lectures, "Philosophy, Metaphysics, and Psycho-Analysis".<sup>39</sup> For him the philosophical paradox becomes a metaphysical paradigm. He attributes significance to philosophical paradoxes, whose "philosophical usefulness depends upon their paradoxicalness and thus upon their falsehood".<sup>40</sup> The paradox illuminates because it expresses a fact which could not otherwise be expressed.

The Cambridge group does not use analysis as an end in itself. They admit that metaphysical confusions are linguistic, but they also concede that these confusions cannot be dispelled by an exclusively formal analysis. For the generating insight remains. The Oxford group, on the other hand, has a different conception of philosophy, and they use analysis to understand the logical structure of ordinary language. They are committed, then, to a critique of the formalist position presented earlier by Russell and Wittgenstein, as well as to an investigation of actual use.<sup>41</sup> However, while repudiating the mathematical pull of the earlier formalists, they equally assert that misunderstanding and theoretical conflicts originate in language. They even urge Russell's theory of definite description as a source of confusion, and John Austin frankly refers to it as the "descriptive fallacy".<sup>42</sup> The first attack, however, on Russell's definite descriptions came from P. F. Strawson and his essay, "On Referring".<sup>43</sup> If meaning is contingent on a specific or definite referent, it is easily demonstrable that not all statements refer in the same way, and others mean without referring to anything at all. This phenomenon partially explains the analysts' fondness for discoursing on centaurs, square circles, and the "depilatory deficiencies" of a non-existent French king! Strawson emphasizes context as a constitutive factor in any theory of

<sup>39</sup> At some length Wisdom compares two kinds of knowledge, "Philosophy, Metaphysics, and Psycho-Analysis", esp. 266-272. See also URMSON, 175-178.

<sup>40</sup> WISDOM, "Philosophical Perplexity", 50. For his defense of the paradox see also 178, 273.

<sup>41</sup> See QUINTON, 180-188.

<sup>42</sup> See AUSTIN's essay, "Other Minds", in FLEW II, 146-147.

<sup>43</sup> P. F. STRAWSON, "On Referring", in *Essays in Conceptual Logic*, Anthony FLEW, Ed., London, 1956, 21-52. HART's essay, "The Ascription of Responsibility and Rights", in FLEW I begins by distinguishing descriptive and *ascriptive* sentences.

For an adequate survey of meaning theory, as it begins with John Stuart Mill to the early work of Moore and Russell, then to the Vienna Circle, finally to the later work of Wittgenstein and Ryle see Gilbert RYLE's essay, "The Theory of Meanings", in *British Philosophy in the Mid-Century*, C. A. MACE, ed., London, 1957, 239-264.

meaning. This attention to circumstance or contextual rules characterizes the Oxford group; as Strawson concludes his essay, "Neither Aristotelian nor Russellian rules give the exact logic of ordinary language; for ordinary language has no exact logic."<sup>44</sup> The "logic" therefore depends to a large extent on extra-linguistic data, viz. context, which these philosophers are trying to analyze. They do accept Wittgenstein's dictum that meaning is shown through use, but the attention they devote to ordinary use is really reminiscent of Moore.

The systematic critique of Russell has expanded the understanding of meaning. This realization has done a great deal to mitigate old prejudices. Words can mean in different ways, and the descriptive use is only one way. Instead of assuming that words mean independently of speaker and context, the Oxford group is more prone to assume that linguistic functions do not enjoy fixed classes or categories. Instead, philosophers like the late John Austin and J. O. Urmson concentrate on determining or specifying the unique function of a given word or a set of words. This work resulted in Austin's analysis of the "performative utterance".<sup>45</sup> This type of linguistic utterance, later called "illocutionary acts", properly designates an action, e.g. promising, asking, reporting, et al., which is performed through language. In other words, there are certain human actions which can only be accomplished through speech. Gilbert Ryle has also specified verbs: some are inceptive, others, terminal.<sup>46</sup> By paying attention to these different linguistic functions implicit in use, these men have certainly refuted any simplistic theory of meaning, especially reductionist theories. Since they concentrate on functional use, they are interested neither in philosophical translation nor in logically foolproof formulae.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> STRAWSON, 52.

<sup>45</sup> See John AUSTIN's essay, "Performative Utterances", in *Philosophical Papers*, Oxford, 1961, 220-239. In the William James Lectures, delivered at Harvard in 1955, the performative utterance becomes the "illocutionary act". See AUSTIN's *How to Do Things With Words*, J. O. URMSON, ed., Oxford, 1962, 99-131. Here Austin distinguishes the illocutionary act from the perlocutionary.

<sup>46</sup> Ryle does not actually use this terminology. However, in his essay "Perception" he writes: "To generalize the point that I think [Aristotle] is making, there are many verbs part of the business of which is to declare a terminus. To find something puts 'Finis' to searching for it; to win a race brings the tract to an end. Other verbs are verbs of starting" (*Dilemmas*, 102-103).

<sup>47</sup> See QUINTON, 179.

Accordingly, they attempt a logic that is at once systematic and informal without worrying about metaphysical pressures.

The claims for analysis today are much more modest than they were a generation ago :

With the Oxford philosophers [...] the movement of Analysis reaches a kind of term to its evolution. One can discern a certain development of a non-dogmatic attitude which is emphasized particularly by the Oxford philosophers; it is no longer claimed that metaphysics is "eliminated" or even that Analysis is the only or best approach to philosophical problems.<sup>48</sup>

If analysis is no longer considered the whole of philosophy, it has won for itself a creditable niche. Benson Mates, illustrating the philosophy-analysis relationship, raises the following question :

If a linguistic problem corresponding to a given philosophical problem cannot be solved until the latter is solved, what is the use of giving attention to the linguistic version? The answer is that the linguistic version often serves to clarify the nature of the problem and to show, unfortunately, that the original problem was even more complicated than had been supposed.<sup>49</sup>

To those unfamiliar with the writings of the analysts (only recently made publicly available through several anthologies) it may appear that the renaissance scholastics have descended on the academic scene again, troubling quiet groves with their "verbosophy". Unlike the late scholastics, however, the analysts reject easy answers to obvious problems. And by using a highly sophisticated technique to investigate the presuppositions of language, they often are able to dispel pseudo-problems in order to concentrate on the real ones. Three particular areas under current investigation should provide particularly fruitful results : Prof. Ryle's work with categories, Prof. Waismann's "language strata", and the general concern for linguistic responsibility.

In the Tarner Lectures for 1953 Gilbert Ryle set forth a series of classical dilemmas. After several analyses he remarked : "Our characteristic questions are not questions in the logical statics of insulated and single concepts, but questions in the logical dynamics of apparently interfering systems of concepts."<sup>50</sup> By calling attention to the problems caused by a conflict in different categories, Ryle continues

<sup>48</sup> CHARLESWORTH, 193.

<sup>49</sup> BENSON MATES, "Synonymity", in *Semantics and the Philosophy of Language*, Leonard LINSKY, ed., Urbana, Ill., 1952, 134.

<sup>50</sup> RYLE, *Dilemmas*, 125.

the work he began in the essay "Categories" fifteen years earlier : philosophy must investigate categories.<sup>51</sup> Isolating different categories on the basis of their logical form enables the analyst to prevent as well as cure many dilemmas. The categories listed by both Aristotle and Kant are inadequate because both assumed

That there exists a finite catalogue of categories or types; for instance, that there exist just ten (or eight) types of terms, or that there exist just twelve judgment patterns, just as there exist just twenty-six letters in the English alphabet, just sixty-four squares on the chess-board and just six species of chessmen. This seems to be pure myth.<sup>52</sup>

Consonant with the Oxford group he offers no finite list of categories, lest the "borrowed harness" not fit the "conceptual pony". Categories include expressions of the same logical type, and analysis clarifies their correct use. But because Ryle sees the philosopher travelling uncharted ways a preconceived set of categories has no relevance in uncertain terrain.<sup>53</sup>

Closely related to Ryle's categories is Prof. Waismann's idea of language strata :

All this talk about material objects and sense-data is talk about two language strata, about their relation, about the logic of this relationship. The problem arises along the plane where the two strata make contact, so to speak. The difficulty is to understand in precisely which way a material object-statement is related to a sense-datum statement; that is, what sort of relations hold between members of different strata; and that is a problem of logic.<sup>54</sup>

Rejecting logical atomism as "too good to be true", Waismann wants to classify language according to different levels. Then, to use one of the latterday slogans, "Every statement has its own logic."<sup>55</sup> In an

<sup>51</sup> "The matter is of some importance, for not only is it the case that category-propositions (namely assertions that terms belong to certain categories or types) are always philosopher's propositions, but, I believe, the converse is also true. So we are in the dark about the nature of philosophical problems and methods if we are in the dark about types or categories" (RYLE, "Categories", in FLEW II, 65).

"Category-propositions are those which assert something about the logical type of a sentence-factor. They are asserted by philosophers, and indeed, they are the chief instruments in the achievement of philosophic clarity" (LEVI, 477).

<sup>52</sup> RYLE, "Categories", in FLEW II, 75.

<sup>53</sup> Along the same vein John Wisdom writes : "By deduction we may pass from statements of one type to statements of the same type but not from statements of one type to statements of another type. We can pass from logical statements to logical, from ethical to ethical, from matter-of-fact to matter-of-fact, from material matter-of-fact to material matter-of-fact. But we cannot pass from statements about sense-contents to statements about material things" ("Notes of Ayer's *Language, Truth, and Logic*", 246).

<sup>54</sup> F. WAISMANN, "Language Strata", in FLEW II, 29.

<sup>55</sup> See URMSON, 179-180.

earlier essay "Verifiability" Waismann indicated this direction of his thought: "We may say that the known relations of logic can only hold between statements which belong to a *homogeneous* domain; or that the deductive nexus never extends beyond the limits of such a domain."<sup>56</sup> Misunderstandings arising from discussions of "This floor is not solid", for example, simply confuse two distinct language strata. What is important for Waismann, however, is the possibility of defining each stratum "from within" and this in purely formal terms. Then, "if we carefully study the texture of the concepts which occur in a given stratum, the logic of its propositions, the meaning of truth, the web of verification, the senses in which a description may be complete or incomplete — if we consider all that, we may thereby characterize the subject-matter".<sup>57</sup> By attempting formal definitions of language strata, he hopes to reduce the "systematic ambiguity" of many expressions which currently mislead.<sup>58</sup>

Finally, the concern for context or circumstances has led the analysts to formulate the rules governing different linguistic acts. Indeed, the formulation of such rules suggests Wittgenstein's image of the language-game. Since this work is largely inchoative, it cannot be adequately described. What emerges, though, from initial considerations is the sense of responsibility involved in every linguistic act. The responsibility for being understood as well as for being misunderstood belongs entirely to the speaker.<sup>59</sup> Since the analysts have spent about thirty years showing how ordinary expressions mislead the unwary, they expect the unwary to accept the consequences of linguistic confusion. Accuracy, clarity, and precision may be linguistic virtues, but so are sanity and sensibility. The quest for meaning leads to personal acceptance of the conditions implicit in every linguistic act. One is not free to misuse language, and the analysts easily call an abuse of language either nonsense or absurdity. So if a speaker promises what he cannot fulfill, or asks the impossible, or reports inconsistently,

<sup>56</sup> F. WAISMANN, "Verifiability", in FLEW I, 128. This position is reminiscent of Wittgenstein's "rule of thumb", "You can determine the meaning of a proposition by asking how it is verified." See MOORE's "Wittgenstein's Lectures", 266.

<sup>57</sup> WAISMANN, "Language Strata", in FLEW II, 30.

<sup>58</sup> Max Black seems to be arriving at the same conclusion by proposing his "range definition"; however, he comes to it from an entirely different perspective. See the first two essays in his *Problems of Analysis*, Ithaca, N.Y., 1954.

<sup>59</sup> See Robert CAVELL, "Must We Mean What We Say?" in *Inquiry*, 1 (1960), 180.

he is held responsible for his misuse of language. Putting it quite simply, the speaker is asked to say what he means; and any discrepancy between meaning and saying violates the rules of a specific language-game. Looking at it from another point of view, when a speaker performs one of these illocutionary acts, he assumes the responsibility for the rectitude of that act.<sup>60</sup> This insistence on linguistic correctness reflects the analysts' concern with an ultimately ethical justification for their method.

In this relatively short space this paper attempts to do too much. It cannot pretend to be a treatise on linguistic analysis. But if this survey presents another attitude towards philosophy and the nuances in different techniques, it will then have succeeded. Analysis today is a highly self-conscious technique aimed at clarifying philosophical problems. How do these problems arise? John Wisdom writes, "As in philosophy, unquestionable premises have led by unquestionable steps to an entirely questionable conclusion."<sup>61</sup> Analysis shows up the finitude of language; and while many of its critics think analysis leads to philosophical relativism, it would be more accurate to recognize in linguistic philosophy the basis for a philosophical pluralism. The impartiality of analysis enables the philosopher to see both sides of a problem. John Austin describes the exacting nature of this discipline when he says it means asking "*what we should say when, and so why and what we should mean by it*".<sup>62</sup> The latterday attempts of both the Oxford and Cambridge groups do a great deal to justify different philosophical approaches to a common problem. They insist, however, on the partiality of each position. By attending to the logic of language, they do not escape the traditional problems of philosophy; they see them rather with greater clarity and respect because they have won their right to ask the important questions.

John P. McINTYRE, S.J.

Weston College.

<sup>60</sup> William P. Alston of the University of Michigan has done recent work on this aspect of language, but his paper "Illocutionary Acts" has yet to be published.

<sup>61</sup> John WISDOM, "Moore's Technique", 131-132.

<sup>62</sup> Cited by QUINTON, 180.

# Bibliographie

## Comptes rendus bibliographiques

BONIFATIUS FISCHER, o.s.b. — *Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller*. 2° éd. Fribourg en B., Herder, 1963. 24 cm., 527 p. (Vetus Latina, 1/1.)

Comme premier fascicule de la *Vetus Latina* éditée par l'abbaye de Beuron, parut en 1949 la liste des sigles désignant les manuscrits et les écrivains ecclésiastiques qui nous ont transmis des restes de l'ancienne bible latine. Des suppléments s'y étaient ajoutés en 1950 et en 1956. Voici que paraît une deuxième édition des sigles désignant les écrivains ecclésiastiques. Cette liste n'intéresse pas les seuls usagers de la *Vetus Latina*. Elle servira également aux patrologues, car elle complète sur certains points les renseignements fournis par la *Clavis Patrum Latinorum* de Dom E. Dekkers. Par exemple, à propos de saint Augustin, on trouve sur chacun de ses sermons des indications chronologiques. Pour les sermons pseudo-augustiniens reproduits dans *P.L.*, 39, col. 1735-2354, les renseignements fournis coïncident à peu près avec ceux de la *Clavis*, mais pour les sermons publiés après l'édition des Mauristes par Caillau, Mai, etc., on se référera avec beaucoup plus de commodité au présent répertoire. Une concordance entre les numéros de la *Clavis* et les sigles donnés ici facilitera encore l'utilisation de ce précieux instrument de travail.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

\* \* \*

SAINT AMBROISE. — *Exposé sur le Psaume cent dix-huit*. Traduit et présenté par le D<sup>r</sup> Denys GORCE. Namur, Les Éditions du Soleil Levant, 1963. 190 p. (Les Écrits des Saints.)

Nous n'avons à présenter ni le commentaire de saint Ambroise sur le psaume 118, ni le D<sup>r</sup> Gorce dont l'intérêt pour les Pères de l'Église est connu. Bien que le titre ne nous en avertisse pas, il a fallu couper assez généreusement dans l'exposé de saint Ambroise, de façon à servir « une manière d'*Introduction à la vie dévote*, telle qu'on la concevait aux temps patristiques, c'est-à-dire non point systématisée et logiquement ordonnée, comme au XVII<sup>e</sup> siècle, mais jaillissant spontanément des textes bibliques mêmes » (p. 10). On signale que ces pages ne peuvent porter de fruit « que si elles sont lues par parties, posément, et dégustées à petits coups » (p. 11). Il n'existait encore aucune traduction française du commentaire ambrosien du psaume 118.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

\* \* \*

HANS KÜNG. — *Structures de l'Église*. Traduit de l'allemand par Dom H.-M. ROCHAIS et Dom J. ÉVRARD. Paris, Desclée de Brouwer, 1963. 20 cm., 460 p. (Textes et Études théologiques.)

On connaît déjà le contenu de cet ouvrage, construit un peu artificiellement peut-être, à partir d'un postulat voulant que « dans le concile œcuménique, la sainte

Église, visible et invisible, manifeste aux yeux de la foi l'image multiforme de son être mystérieux » (p. 17). Pour l'auteur, l'Église est un concile (« convocation », « rassemblement ») convoqué par Dieu, et le concile œcuménique convoqué par les hommes, une représentation de l'Église. On a émis des avis assez partagés sur cette conception qui a au moins le mérite d'être assez souple pour s'appliquer aux formes les plus diverses de conciles.

A partir de cette définition, on examine à quelles conditions le concile œcuménique manifeste l'Église une, sainte, catholique et apostolique. A l'apostolicité se rattache toute la question du laïc et du ministère. Comment l'Église est-elle l'*Ecclēsia apostolica*, et comment, à ce point de vue, le concile en est-il la représentation ? Cette section constitue la plus grande partie de l'ouvrage. Elle se suffit en quelque sorte et sa valeur ne dépend pas du jugement porté sur les premiers chapitres. On y trouve une confrontation serrée des données néotestamentaires et de la doctrine catholique avec l'enseignement des réformateurs (surtout Luther) et des théologiens protestants contemporains, comme aussi avec les faits concrets de l'histoire ecclésiastique. L'abondance du matériel mis en œuvre surprend. Sans doute, comme il le reconnaît volontiers, l'auteur se base-t-il souvent sur les conclusions établies par d'autres spécialistes, mais, comme à propos de Luther, il communique aussi le fruit de recherches personnelles étendues. Son exposé fait prendre conscience de façon plus frappante que jamais de la signification de l'histoire pour la théologie. Nous n'entendons pas par là uniquement les grandes lignes de l'histoire du salut, mais aussi des événements très humbles qui suffisent parfois à démolir les plus belles théories ou qui exigent souvent, en tout cas, de les nuancer et de les assouplir. Pour distinguer l'essentiel de l'accidentel, ou, en l'occurrence, les données de droit divin des données de droit humain, l'histoire est un lieu théologique irremplaçable.

Il y a peu de questions concernant la structure hiérarchique de l'Église qui ne soient abordées, même de celles que l'on s'abstient ordinairement de poser ou qui à première vue paraissent marginales, comme, par exemple, sur les frontières entre l'objet du sacerdoce des fidèles et du sacerdoce hiérarchique, les relations entre le pape et le concile œcuménique, l'amovibilité du pape, les relations précises entre ministère et succession apostolique. Sur des points comme ceux-ci, qui engagent souvent des options décisives, on découvre chez les anciens théologiens à la fois une grande modestie en face de la Révélation et du réel et une audace à laquelle on était un peu déshabitué.

C'est à leur suite qu'a voulu s'engager Hans Küng. Comme il l'écrit en conclusion de son volume, « fermer la porte aux problèmes peut être plus lénifiant, leur ouvrir la porte est plus fécond et d'ailleurs plus difficile ». Un tel effort « ne peut être qu'une tentative » qui « n'est pas sans danger ». Et l'auteur de terminer sur ces mots : « S'il ne s'agissait que de science théologique, l'enjeu n'en vaudrait pas la peine. Le besoin de l'Église, dans les nécessités du temps présent, réclame cependant que soit rendu, sagement et consciencieusement, le service qu'elle est en droit d'attendre d'un théologien » (p. 449).

Chacun, sans doute, a son idée sur la sagesse et la conscience. On ne saurait pourtant refuser d'écouter ceux qui, à l'intérieur de l'Église, veulent réexaminer certaines données avec des yeux neufs, au risque de passer pour naïfs ou téméraires. Il est arrivé souvent, dans l'histoire de la théologie, que des chemins apparemment fermés se sont avérés praticables (voir p. 242-243). Cela suppose qu'on a consenti à relire des textes dont on croyait avoir saisi le sens, en tenant mieux compte de

ce que l'histoire nous apprend des intentions et des courants doctrinaux qui conditionnent jusqu'à une définition conciliaire. Des réactions laisseraient croire que la théologie systématique n'a pas évolué au rythme des progrès de l'exégèse ou de l'histoire, et qu'elle accepte encore inconsciemment dans ses interprétations de formules humaines un fondamentalisme répudié lorsqu'il s'agit de l'Écriture sainte. Un théologien qui exerce une grande influence sur un large secteur de la vie catholique aux États-Unis affirmait récemment : « Ce dont l'Église a le plus besoin en ce moment, c'est d'une herméneutique des textes du magistère. » C'est à cette tâche que contribuent des travaux du genre de celui de Hans Küng. Il s'agit de rechercher dans le respect et la loyauté le contenu exact des formules qui expriment authentiquement la foi de l'Église, en tenant compte davantage du contexte historique et doctrinal ainsi que du caractère nécessairement inadéquat de toute expression du mystère.

Une entreprise de ce genre est assurément délicate. Tout n'est pas d'égale valeur dans le livre de Hans Küng, qui pose d'ailleurs plus de questions qu'il n'en résout et qui s'adresse à des théologiens. Tel qu'il est, il aidera à mieux comprendre et à faire mieux accepter ce que l'Église enseigne sur elle-même. Certains craindraient que ces pages contribuent à affaiblir la confiance dans le magistère ou l'attachement au pape. Nous sommes pourtant persuadé qu'elles auront, dans certains cas au moins, un résultat tout opposé. En ne dissimulant pas les difficultés et en évitant les surenchères, un exposé prépare une adhésion plus solide et plus franche, alors que dans ce domaine comme dans d'autres (n'en a-t-on pas fait l'expérience en mariologie ?), des insistances trop unilatérales et des procédés douteux de persuasion risquent de provoquer une réaction excessive et d'empêcher pour longtemps une recherche sereine.

Quant aux chrétiens non catholiques, ils trouveront dans l'auteur un interlocuteur valable, sensible à leurs difficultés, mais qui, en s'interrogeant lui-même sur beaucoup de choses, les oblige eux aussi à un sérieux examen. Nous avons là, au sens positif qu'on a donné en allemand à l'expression, de l'excellente « Kontrovers-theologie ».

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

\* \* \*

P. GLORIEUX. — *Nature et Mission de l'Église. Un guide pour l'étude de l'Église.* Tournai, Desclée, 1963. 21 cm., 272 p. (Questions actuelles : théologie — pastorale — catéchèse.)

Cet ouvrage se divise en trois parties : l'Église en sa nature et son mystère; l'Église en sa mission (où s'insère la considération des pouvoirs hiérarchiques); l'Église et ses relations. Pour l'apprécier selon son mérite, il importe de bien tenir compte des avertissements donnés dans la préface. Il a été écrit spécialement pour les séminaristes, les prêtres engagés dans le ministère et les apôtres laïcs. Il se veut en conséquence vraiment sérieux, modérément technique, clair, ouvert aux problèmes concrets.

Inutile de souligner que ce guide vient à son heure, au moment même où le Concile attire l'attention de tous sur le mystère de l'Église. Les professeurs de théologie auraient tort de le négliger, même si M<sup>sr</sup> Glorieux ne songe pas directement à eux, et si les notes qu'il présente sont plutôt indiquées pour assurer un approfondissement personnel des données les plus sûres que pour orienter des recherches originales ou suggérer de nouvelles pistes. On se borne à donner des

références aux travaux en français (à l'exception de quelques manuels en latin). Certaines formules paraissent au premier coup d'œil un peu abruptes, mais des explications viennent ordinairement les adoucir ou les nuancer (par exemple à propos de l'œcuménisme, des religions non chrétiennes et de la tolérance religieuse). De nombreuses suggestions mériteraient qu'on s'y arrête comme sur les rapports entre l'ecclésiologie et le *De gratia*. Souhaitons que cet ouvrage rende pour l'ecclésiologie les mêmes services qu'on a demandés pendant longtemps à l'*Introduction à l'étude du dogme* du même auteur.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

\* \* \*

*Mariologie et Œcuménisme. I. L'Église orthodoxe. Doctrine mariale et influence sur l'Occident.* Paris, Lethielleux, 1963. 25 cm., 184 p. (Bulletin de la Société française d'Études mariales, 19<sup>e</sup> année, 1962.)

Il était normal, dans les circonstances actuelles, que la Société française d'Études mariales choisisse comme thème de son nouveau cycle de rencontres la mariologie et l'œcuménisme. Ceux qui connaissent la qualité des travaux de la Société ne manqueront pas de s'en réjouir. Ce premier volume est consacré à l'orthodoxie. Comme on l'avoue expressément, il était bien impossible en une seule session d'explorer un sujet aussi vaste. On aurait peut-être souhaité qu'on y revienne, mais la question plus délicate et plus urgente de la mariologie et du protestantisme sollicite maintenant l'attention des membres de la Société.

Le rapport de H. Crouzel, s.j., sur *Marie, modèle du spirituel et de l'apôtre selon Origène*, est en lui-même fort intéressant, bien qu'en relation moins immédiate avec le thème à l'étude. Il montre comment Origène a compris la sainteté de Marie, en fonction de sa doctrine sur le *parfait* ou le *spirituel*, et comment, pour lui, la contemplation s'épanouit normalement en action apostolique. H. Barré, c.s.sp., s'attache, avec la compétence qu'on lui connaît dans ce domaine, à l'apport littéraire, cultuel et doctrinal de l'Orient à l'Occident, durant la période qui va de saint Ambroise à saint Anselme de Cantorbéry. L'influence de l'Orient sur l'Occident a toujours été considérable et souvent décisive et notre moyen âge latin était resté, sur ce point au moins, très « catholique ». Cette longue étude est complétée, du point de vue de l'iconographie, par un essai substantiel de J. de Mahuet, s.m.

La mariologie orthodoxe proprement dite fait l'objet de deux rapports. Le premier, de M. Le Guillou, o.p., s'attache aux caractères fondamentaux de la mariologie orthodoxe, examinée dans la perspective du mystère entendu au sens paulinien et auquel l'auteur a déjà consacré des travaux importants. C'est là que Marie est contemplée, toute enveloppée dans l'unique Sagesse qui se donne à elle et par elle, contemplée par conséquent dans le mystère de l'Incarnation rédemptrice. A. Kniazeff, doyen de la faculté de théologie de l'Institut orthodoxe Saint-Serge de Paris, traite ensuite de la place de Marie dans la piété orthodoxe. Malgré l'ampleur que la vénération de la Théotokos a conservée dans la piété orthodoxe, on a peu précisé jusqu'ici le sens exact de ce culte. L'auteur vise à déterminer « les principaux jalons de ce qui pourra être aux yeux d'un théologien orthodoxe tant la justification de la vénération de la Vierge que l'explication des divers aspects de son culte dans l'Église ». Marie, du fait de sa maternité, se trouve le témoin par excellence de l'authenticité de tout ce qui a trait à la venue du Fils de Dieu en ce monde. Elle est la preuve que malgré la chute d'Adam, l'œuvre créatrice de Dieu

n'a pas abouti à un échec. Sa maternité spirituelle atteste que grâce à l'œuvre du Verbe incarné la réconciliation du ciel et de la terre est une réalité acquise. C'est en Marie que doit s'accomplir en tout premier lieu par l'Esprit-Saint une transformation de l'ordre ancien des choses. Nous ne résistons pas à citer cette belle phrase sur laquelle se conclut l'étude de A. Kniazeff : « ... suivre l'Église dans sa vénération de la vraie Théotokos, c'est constater avec l'Église que le Royaume est déjà bien venu dans toute sa force, c'est apprendre à connaître, par l'Église, la puissance éclatante de la victoire dont ce Royaume a été le prix, et c'est finalement témoigner avec l'Église de toute l'immensité sans bornes de l'amour dont notre monde est aimé de Dieu. »

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

\* \* \*

*L'Évêque dans l'Église du Christ.* Travaux du symposium de l'Arbresle 1960, recueillis et présentés par H. BOUËSSÉ et A. MANDOUZE. Bruges, Desclée de Brouwer, 1963. 20 cm., 371 p. (Textes et Études théologiques.)

Comme son sous-titre l'indique, cet ouvrage collectif est le fruit d'un symposium tenu à Éveux-l'Arbresle, du 4 au 8 septembre 1960, sur l'initiative du R.P. H. Bouëssé, o.p. Sa parution un peu tardive n'enlève rien à son actualité. Les études qu'il contient se situent on ne peut mieux dans le mouvement contemporain de redécouverte du sens de l'épiscopat. Elles évitent les dangers d'un nouvel unilatéralisme en replaçant constamment l'évêque ou le collège épiscopal dans le contexte global de l'Église, et en les situant par rapport à la communauté des fidèles, au corps presbytéral et au pape. L'exégèse, l'histoire et la théologie systématique s'unissent pour fournir une image plus riche et plus juste du rôle de l'évêque. Les contributions sont présentées sans ordre apparent, mais on pourrait les grouper comme suit.

Parmi les études de portée plus générale, la première et peut-être la plus importante du recueil essaie de retracer les origines de l'épiscopat selon le Nouveau Testament (P. Benoit, o.p.). Une autre traite brièvement des pouvoirs hiérarchiques chez les apôtres, le pape et les évêques (M<sup>sr</sup> Ch. Journet). On peut également mentionner ici la postface sur le caractère épiscopal (H. Bouëssé, o.p.).

La vocation missionnaire de l'épiscopat a été heureusement mise en relief. On s'est attaché au devoir divin d'évangéliser le monde imparti au collège épiscopal (P. Broutin, s.j.) et à l'évêque en terre de mission (J. Masson, s.j.).

On a aussi examiné avec soin les prérogatives de l'épiscopat vis-à-vis du dépôt de la foi et de sa transmission (L.-M. Orrieux, o.p., et Ch. Duquoc, o.p.). La contribution de M.-D. Chenu, o.p., sur les « théologiens et le collège épiscopal » retiendra spécialement l'attention.

Fait assez significatif des préoccupations d'aujourd'hui, trois travaux envisagent l'évêque dans ses rapports avec la sainteté : épiscopat, état de perfection (L.-B. Gillon, o.p.); l'évêque *perfector*, selon le pseudo-Denys et saint Thomas (L.-M. Orrieux, o.p.); épiscopat et sainteté (M<sup>sr</sup> Guerry, archevêque de Cambrai).

L'exercice du ministère épiscopal, conçu avant tout comme service du peuple chrétien, a été présenté de façon concrète et très suggestive dans la personne de deux grands évêques, l'un du passé, saint Augustin (A. Mandouze), l'autre de notre époque, le cardinal Suhard (H. Bouëssé).

Le caractère collégial de l'épiscopat a été souligné fortement dans plusieurs des études déjà mentionnées. Il faut ajouter un exposé sur les « nécessaires échanges de

pensée et de services au sein du collège épiscopal, face aux problèmes de l'Église dans un monde très divers et simultané » (H. Bouëssé).

Un copieux compte rendu des discussions (préparé par A. Mandouze) permet de nuancer, d'approfondir ou de compléter plusieurs points. Ce n'est pas la partie la moins intéressante d'un ouvrage qui contribue à l'élaboration d'une théologie très ouverte et très vivante de l'épiscopat.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

\* \* \*

WILHELM BERTRAMS, s.j. — *De Relatione inter Episcopatum et Primum. Principia philosophica et theologica quibus relatio iuridica fundatur inter officium episcopale et primatiale*. Roma, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, 1963. 19 cm., 133 p.

Personne ne contestera l'importance du sujet traité dans ces pages qui reprennent, en le révisant et l'augmentant, un article paru dans *Periodica de re morali canonica liturgica*, 51 (1962), p. 3-29. L'auteur est professeur de droit canonique et de philosophie du droit. Il présuppose connues les sources scripturaires et traditionnelles et présente, en termes devenus un peu étrangers à plusieurs théologiens d'aujourd'hui, une élaboration « spéculative » sur « la structure métaphysique de la fonction (*officium*) épiscopale », en cherchant « quels sont les principes de métaphysique sociale et de théologie sacramentaire et ecclésiale qui fondent les rapports entre la fonction épiscopale et la fonction primatiale ». Il sait que les liens entre l'évêque et le pape sont d'abord de l'ordre de la charité, mais il ne désire répondre qu'à une question précise : « Qu'est-ce qui manque à la charge épiscopale si font défaut la mission canonique de la part du Pontife romain (voir can. 109) ou l'institution canonique (voir can. 332, §1) ? »

La thèse de l'auteur, exposée avec clarté et profondeur, se résume ainsi : la fonction épiscopale, y compris le pouvoir de juridiction, est essentiellement conférée par la consécration épiscopale. L'exercice de la juridiction est cependant conditionné par l'intervention de l'autorité ecclésiastique. C'est le souverain pontife qui possède dans l'Église un rôle coordinateur et qui confère l'usage de la juridiction en préposant un évêque à un territoire particulier ou à une communauté de fidèles. L'auteur répond à certaines difficultés, notamment à propos de la faculté conférée par le code à l'évêque de prendre possession de son siège avant sa consécration.

Cette étude paraît digne non seulement d'être examinée avec soin, mais encore de rencontrer sur beaucoup de points une large adhésion. Nous voudrions seulement relever une précision apportée par M<sup>sr</sup> G. Thils sur le rôle coordinateur dont il a été question plus haut : « Sur tout ceci aussi, nous sommes entièrement d'accord avec l'auteur, du moins si ce rôle *coordinateur* est reconnu au successeur de Pierre *positive*, et non *exclusive*. Personne ne niera l'autorité coordinatrice du souverain pontife en ce domaine : la chose est trop évidente pour qu'on s'y arrête. [...] Mais cette *recognitio episcopi* est-elle seulement et exclusivement du ressort du souverain pontife ? Le Concile œcuménique ne jouit-il pas aussi de l'autorité suprême dans l'Église ? Le raisonnement de l'auteur devait y aboutir, semble-t-il... » (*Ephemerides theologicæ Lovanienses*, 1963, p. 866). C'est là, comme l'indique M<sup>sr</sup> Thils, un point capital pour la question de la collégialité épiscopale et pour le dialogue avec les Orientaux.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

\* \* \*

ROGER-A. COUTURE, o.m.i. — *L'Imputabilité morale des Premiers Mouvements de Sensualité, de saint Thomas aux Salmanticenses*. Rome, Université grégorienne, 1962. xxv-331 p. (*Analecta Gregoriana*, v. 124.)

Après une éclipse presque complète de quelques siècles, le « péché de sensualité » — comme l'appelaient les théologiens du moyen âge — semble en voie de reconquérir sa place en théologie morale. Le mot n'éveille sans doute guère d'échos dans l'imagination de nos contemporains. Aussi l'auteur a-t-il préféré un titre plus descriptif pour sa thèse de doctorat en théologie. Il s'agit, en effet, de cette réalité humaine, très humble il est vrai, mais très réelle et très fréquente, des premiers mouvements indélébiles de l'appétit sensible qui se portent sur des objets inordonnés. Faut-il leur reconnaître une valeur morale ? Sont-ils volontaires et par conséquent coupables ?

En les qualifiant de « péchés de sensualité », les théologiens médiévaux y voyaient une première insinuation du péché dans l'homme, le plus petit des péchés actuels : *inter peccata actualia minimum de ratione peccati habet primus motus* (saint Thomas, cité p. 210, n. 91). Certaines divergences dans l'explication technique n'empêchaient pas la grande majorité des théologiens de cette époque d'affirmer le caractère peccamineux de ces mouvements, même indélébiles. A compter du XVI<sup>e</sup> siècle et jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, loin d'avoir la faveur de la majorité, cette doctrine a subi un revirement pour ainsi dire complet. Sous l'influence des nominalistes, héritiers des positions d'Henri de Gand, et poussé par la « préoccupation constante de préciser jusque dans le détail la valeur morale de chaque acte et la gravité exacte de chaque faute » (p. 210), les théologiens (sans excepter les grands commentateurs de saint Thomas) rejettent cette doctrine. « Le critère de l'avertance actuelle s'accommodait beaucoup mieux aux exigences pastorales du XVI<sup>e</sup> siècle que reflète Vitoria. C'est bien en effet un esprit nouveau, la mentalité moderne, que nous rencontrons chez lui. Les frontières psychologiques de l'acte moral et du péché sont maintenant plus rigoureusement délimitées qu'au moyen âge. Le péché de sensualité, qui, pour saint Thomas, se situe aux confins même de la responsabilité morale, ne correspond plus à la définition moderne du péché véniel » (*ibid.*). C'est là le jugement de l'historien. On y discerne déjà le jugement du moraliste sur lequel se termine la thèse : « Nous adoptons ici l'interprétation mitigée de la doctrine de S. Thomas présentée par le P. Noble (*Les passions dans la vie morale*, II, p. 27-44), bien que l'interprétation plus sévère de Deman, Lottin, etc., nous semble traduire plus fidèlement le sens des textes du Docteur Angélique » (p. 230).

L'information de l'auteur est très abondante et on lui saura gré d'avoir constitué un dossier pratiquement complet sur cette question, sans oublier la transcription d'une cinquantaine de folios de documents manuscrits. Il est toutefois regrettable qu'il n'ait pas introduit dans sa thèse un système de références qui eût facilité la lecture et la consultation de son dossier. Les mêmes auteurs sont étudiés dans la section historique, dans la partie synthétique et dans l'Appendice où sont publiés les textes inédits. Ainsi, p. 79, note 77, on cite un manuscrit de Vitoria sans indiquer de référence à l'Appendice, p. 234, l. 6-8. De même, p. 201, note 36. On pourrait multiplier ces exemples.

En raison sans doute de la qualité du travail des RR.PP. Deman et Lottin, l'auteur ne s'attarde pas à exposer la doctrine de saint Thomas (p. 4-5, 193-197). Il prive ainsi ses lecteurs d'aperçus lumineux qui eussent éclairé le problème du caractère volontaire des premiers mouvements indélébiles de l'appétit sensible.

Pour ne citer que la *Somme de Théologie*, le péché de sensualité s'inscrit dans la doctrine du volontaire qui comporte entre autres le « volontaire indirect » (I<sup>a</sup>-II<sup>m</sup>, q. 6, a. 3); l'appétit sensible comme « impérable » (q. 17, a. 7; q. 24); le péché sans acte, même intérieur (q. 71, a. 5; on ne cite que l'ad 2, p. 194, note 5). L'exposé, même succinct de ces doctrines eût prévenu des formules comme celle-ci : « C'est un péché actuel, très léger sans doute, parce que la raison n'y a aucune part, mais péché quand même, parce que acte désordonné qui aurait pu être prévenu et empêché » (p. 196; c'est moi qui souligne). J'avoue n'avoir jamais lu cela chez saint Thomas. Sans doute, parce que la raison n'a pas délibéré, il ne peut être question de péché grave. Mais si vraiment la raison — et d'ailleurs aussi la volonté — n'y avait vraiment *aucune part*, comment pourrait-on parler de volontaire, même imparfait? Saint Thomas n'a discerné en cet acte un « péché de sensualité » que pour les deux raisons suivantes. 1° l'excellence propre de la sensibilité humaine qui, à la différence de la sensibilité purement animale, « nata est obedire rationi »; 2° du côté de l'intelligence et de la volonté comme telles : « L'acte de connaissance est requis pour le volontaire à la même condition que l'acte de volonté, à savoir qu'on ait effectivement le pouvoir de considérer comme de vouloir et d'agir. Et alors, de même que « ne pas vouloir » et « ne pas agir » lorsque c'était le moment de le faire est volontaire, ainsi en est-il pour « ne pas considérer » (I<sup>a</sup>-II<sup>m</sup>, q. 6, a. 3, ad 3; trad. H.-D. GARDEIL). En somme, c'est le caractère impérable de l'appétit sensible et la négligence de la part de l'intelligence et de la volonté qui n'ont pas fait naître et se développer les vertus de tempérance et de force dans l'appétit sensible qui rend compte du caractère volontaire, imparfait sans doute mais déjà volontaire, des premiers mouvements indélébiles vers un objet indigne de la personne humaine. Un premier mouvement de gourmandise est autre chose que la faim ou la soif. C'est un mouvement inordonné vers la nourriture ou le breuvage. Plus on devient vertueux, moins on est ému par de telles attirances. Le foisonnement de ces premiers mouvements indélébiles vers des objets inordonnés est un signe équivoque de la faiblesse de l'appareil vertueux, c'est-à-dire de la véritable personnalité qui consiste dans la maîtrise sur soi-même et sur les éléments de sa personnalité qui sont impérables (I<sup>a</sup>-II<sup>m</sup>, q. 73, a. 4, c, et ad 1; a. 10; voir aussi q. 61, a. 5).

Voilà précisément ce que de nombreux moralistes ne voient pas, trop préoccupés d'éviter à leurs lecteurs les dangers de laxisme, d'une part, de découragement ou de scrupule d'autre part (p. 228). On aborde les questions morales avec des catégories de « sévérité » et de « compréhension de la faiblesse humaine ». Est-ce vraiment la seule façon de répondre aux exigences pastorales? Est-ce la façon d'agir des saints (P. GALTIER, s.j., *De quoi s'accusent les saints?* dans *Rev. asc. et myst.*, 25 [1949], p. 168-179)? Est-ce la façon de traduire l'inspiration de la doctrine de saint Augustin sur la « concupiscence » (M. HUFTIER, *Le Péché selon saint Augustin...* thèse dactylographiée, p. 134-161) reprise par le Concile de Trente (DENZ., 792 et 833)? On veut formuler une morale qui permettra, à la limite, à celui qui l'observera parfaitement de ne plus se reconnaître pécheur.

Il faut remercier le père Couture d'avoir remis ce problème en circulation. Il a rendu service à la théologie morale. En continuant de travailler comme il l'a fait, il finira par laisser tomber ses dernières hésitations pour restaurer pleinement le caractère volontaire de l'activité chrétienne jusque dans ses plus humbles recoins.

Roger GUINDON, o.m.i.

CH.-A. BERNARD, s.j. — *Théologie de l'Espérance selon saint Thomas d'Aquin*. Paris, Vrin, 1961. 25 cm., 176 p. (Bibliothèque thomiste, XXXIV.)

Cet ouvrage semble être une thèse de doctorat présentée à la faculté de théologie de l'Université grégorienne. Dès les premières lignes de son avant-propos, l'auteur nous fait part de son intention : « Parvenir, en s'appuyant sur la pensée de saint Thomas, à une intelligence plus profonde de la vertu théologique d'espérance ». Même si l'exposé tourne un peu court parfois, il faut avouer que le P. B. a bien réalisé son projet. C'est déjà un mérite certain, étant donnée la pénurie de la littérature sur le sujet. Mais le vrai mérite de l'auteur vient de ce qu'il a perçu avec justesse l'inspiration religieuse profonde de la théologie thomiste de l'espérance, comme aussi sa magnifique cohérence interne et ses articulations avec le reste de la théologie, et d'abord avec les traités de la foi et de la charité. Il a bien vu la valeur éminente du principe de saint Thomas : « On ne peut espérer de Dieu moins que lui-même », et cela lui permet une fidélité intelligente aux textes qu'il utilise et qu'il explique. C'est en effet ce principe qui permet de saisir l'agencement de l'objet matériel et de la raison formelle d'espérer la doctrine du grand docteur. On remarquera, en passant, que le P. B. reprend avec raison l'analyse de la notion de « bien ardu » faite par le P. R.-A. Gauthier (*Magnanimité*, p. 323-326).

Le P. B. a divisé son ouvrage en deux grandes parties : les fondements de l'espérance ; la vie de l'espérance. C'est dans la première que l'on trouvera l'exposé de la nature de l'espérance qui, s'appuyant sur Dieu et tendant à la béatitude, se présente comme un mouvement et s'accomplit dans le Christ. La seconde partie aborde les problèmes de la croissance de notre vertu ; de ses relations à la foi, à la charité, au don de crainte ; de ses rapports avec la prière ; de ses effets : pauvreté spirituelle et joie. Le dernier chapitre de cette partie (« Espérance et vie dans l'Esprit ») est commandé par la notion d'*homo viator*. La conclusion générale, enfin, tente de dégager les caractéristiques et, par le fait, les valeurs de cette théologie thomiste. (A ce propos, on notera qu'en parlant de théologie spéculative, l'auteur entend le mot au sens des modernes : par opposition à positive, donc, et non à pratique.) Cette énumération des points que touche le P. B., si elle ne saurait rendre justice à son ouvrage, suffit, espérons-nous, à en faire soupçonner la richesse.

Quelques ombres. Car il y en a. L'auteur annonce clairement son projet. Nous l'avons vu, et nous avons compris que son travail ne consisterait pas en une recherche historique. C'est son droit. Il faut dire qu'il en use avec réserve, car il n'ignore pas tout de l'histoire de la pensée de saint Thomas. On peut craindre, cependant, qu'il n'y ait là une faiblesse. Voici un exemple. Le P. B. accepte de suivre la chronologie de l'édition Marietti : «... 1270 pour le *Compendium* ; 1268-1272 pour la *Secunda Secundæ*. Nous le faisons d'autant plus volontiers que nous estimons que les différences textuelles s'expliquent suffisamment par la différence des genres littéraires » (p. 17, n. 23). A la page 20 : « Avec le *Compendium Theologiae*, apparaît une toute autre manière d'envisager l'espérance » (toute autre : que celle de la *Somme*). L'explication de cette différence, tellement accusée, par la diversité des buts : la *Somme* étudie l'espérance dans sa face subjective de vertu ; le *Compendium* vise à rendre raison objective de notre espérance (p. 20-21), n'est pas à rejeter. Qui nous assure qu'elle ne soit pas aussi à compléter ? On trouvera un autre exemple embarrassant aux pages 35 et suivantes.

A la suite de Pieper, le P. B. recourt à la condition d'*homo viator* pour mieux expliquer la structure et le rôle de l'espérance. C'est excellent. A notre avis, il aurait dû aussi tirer parti de la doctrine de l'*imago Dei*, à laquelle on ne trouve guère que des allusions furtives. Il aurait recueilli d'excellentes suggestions dans la grande étude du P. M.-J. de Beaurecueil, *L'Homme image de Dieu selon saint Thomas (Études et recherches*, 8 [1952], p. 45-82; 9 [1955], p. 37-96). Peut-être ne l'a-t-il pas fait parce qu'il a vu dans la *Prima Secundæ* « l'anthropologie de saint Thomas : « après avoir parlé de l'exemplaire qui est Dieu et de ce qui procède de sa divine puissance selon sa volonté, il nous reste à considérer son image, l'homme » (p. 18). Or c'est bien plutôt dans la *Prima pars*, à partir de la qu. 75, qu'il faut chercher l'anthropologie de saint Thomas et dans la qu. 93, le sens et la portée du thème de l'image. Il n'y a que cette question qui puisse faire comprendre comment la *Secunda* est commandée par la doctrine de l'image de Dieu, les mentions rapides, comme celle du prologue de la *Prima Secundæ*, doivent en être éclairées pour éclairer à leur tour. Sans cela, on aurait l'impression qu'après le rappel fait dans le prologue, saint Thomas se soucie assez peu de la doctrine de l'image.

Ces remarques faites, il reste que le P. B. nous a donné un beau livre à classer parmi les meilleures études de l'espérance dans la théologie de saint Thomas. Il ne sera permis à personne qui voudra aborder le sujet de l'ignorer ou d'en sous-estimer la valeur.

R. BELLEMARE, o.m.i.

\* \* \*

✓  
RICHARDO TABARELLI, c.j.s. — *De Deo Uno. In I Partem Summæ Theologicæ Sancti Thomæ Aquinatis. A q. II ad q. XXVI.* Romæ, Pontificia Universitas Lateranensis, 1962. 24 cm., xxxii-431 p.

Le P. C. Fabro s'est contenté de réimprimer cet ouvrage de son confrère, tel qu'il avait été publié en 1906. On y trouve l'habituel déroulement des thèses et des arguments : ex S. Scriptura — ex Patribus — ex ratione.

Ce n'est donc pas du neuf; mais, comme commentaire de la *Somme de Théologie* de saint Thomas, ce volume qui, en outre se présente bien, pourra rendre d'éminents services.

Adriaan PATTIN, o.m.i.

\* \* \*

✓  
M<sup>SR</sup> ANDRÉ COMBES, p.d. — *La Théologie mystique de Gerson. Tome I. Profil de son évolution.* Paris, Desclée & Cie, 1963. 22 cm., 430 p.

M<sup>SR</sup> André Combes, éminent professeur à l'Université pontificale du Latran et directeur de recherche au Centre national de Recherche scientifique de France, vient de publier, dans la collection de « Spiritualité », les leçons qu'il a données à la dite université, en 1960, sur le fameux chancelier Gerson. L'ouvrage est divisé comme suit : 1° *genèse du traité De Mystica Theologia*, ou la Mystique selon Gerson avant 1425; 2° la théologie mystique au service du chancelier réformateur; 3° les considérations de *Mystica Theologia*; 4° de la spéculation à la pratique; 5° l'Orateur Gerson au Concile de Constance (1416) et la théologie mystique.

Élève jadis du grand philosophe Gilson (curieuse rencontre Gilson-Gerson !), M<sup>sr</sup> Combes nous présente un travail fait avec toute la rigueur scientifique, appuyé sur quantité de références à divers manuscrits et éditions.

Au cours de cette histoire de la théologie mystique médiévale, il est question des doctrines quiétistes, de l'imbroglio des élections pontificales lors du Grand Schisme d'Occident, etc. L'auteur dégage la doctrine mystique de Gerson des fausses interprétations répandues par plusieurs écrivains.

M<sup>sr</sup> Combes était déjà bien connu par ses ouvrages sur les théologiens du moyen âge : Gerson, Ruysbroeck, Jean de Ripa et saint Anselme; sur la spiritualité : *Dieu et le Bonheur*, *Dieu et la Souffrance*, *Le Saint-Esprit dans notre Vie spirituelle*; diverses études sur sainte Thérèse de Lisieux et la bienheureuse Thérèse Couderc, enfin sur Teilhard de Chardin, sur la psychanalyse, etc.

Ce travail de maître sur Gerson figurera avec honneur dans les bibliothèques universitaires, sur les rayons des professeurs de théologie. Il sera consulté par les chercheurs qui s'intéressent aux grands théologiens de l'époque lumineuse du moyen âge.

Georges PANNETON, prêtre.  
Trois-Rivières (Canada).

\* \* \*

✓  
KARL RAHNER. — *Écrits théologiques*, t. III. Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1963. 20 cm., 203 p. (Textes et Études théologiques.)

La traduction française des écrits de Karl Rahner se poursuit à un rythme très lent. Même si sur quelques-uns des points examinés par le professeur d'Innsbruck nous disposons dans notre langue d'excellents travaux, il serait indéniablement avantageux qu'un plus grand nombre puissent sans trop de retard prendre un contact direct avec ses réflexions toujours stimulantes. Karl Rahner a, en effet, la faculté de jeter un regard neuf sur toutes les questions et s'il laisse parfois son lecteur sur son appétit, il l'oblige à dépasser les formules et lui offre sans cesse, parfois à la suite de cheminements assez inattendus, des aperçus suggestifs (sur la méthode de K. Rahner, voir, entre autres études : C. ERNST, o.p., *Introduction à K. RAHNER, Theological Investigations*, vol. I, Baltimore et Londres, 1961, p. v-xix; G. A. MCCOOL, s.j., *The Philosophy of the Human Person in Karl Rahner's Theology*, dans *Theological Studies*, 22 [1961], p. 537-562).

C'est donc avec beaucoup de reconnaissance qu'on reçoit un troisième volume d'essais traduits par Bernard Fraigneau-Julien, p.s.s., et Gaétan Daoust, s.j. Ces essais portent sur la grâce (relation entre la nature et la grâce; notion scolastique de la grâce créée; conscience de la grâce), l'Incarnation, la mort et le martyre. Ils sont tirés des *Schriften zur Theologie* (vol. I, III et IV) et de *Zur Theologie des Todes* (Quæstiones Disputatæ, 2), Fribourg en B., 1958. Plusieurs revues en ont déjà fait connaître le contenu lors de leur parution en allemand. On nous permettra de signaler particulièrement l'étude sur la mort. Celle-ci est envisagée par rapport à la nature de l'homme, au péché et au Christ. Il existe encore très peu de travaux satisfaisants sur la signification théologique de la mort, et les pages très denses de K. Rahner devraient contribuer à enrichir les perspectives souvent unilatérales de nos traités sur l'homme ou sur les fins dernières.

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

\* \* \*

ROBERT W. CROOKER. — *The Discipline of Enclosure in Clerical Congregations and Societies. A Study in Adaptation.* Toronto, The Basilian Press, 1963. 25 cm., 173 p.

Il semble que ce soit une thèse de doctorat en droit canonique, présentée à l'Université grégorienne de Rome, qui se cache sous la couverture rose et or de ce volume. L'auteur nous apprend, en exergue, que sa formation juridique a commencé très tôt, grâce à l'amour de la justice et de la loi qui animait son père.

L'objet de l'ouvrage est la « fuga mundi » chez les prêtres des congrégations à vœux simples et des sociétés de vie commune.

L'auteur a jugé nécessaire de faire de « larges digressions » (p. 11) autour de son sujet. Il en résulte sans doute que la lecture est plus agréable, mais aussi que le caractère juridique de la thèse est fortement dilué. Ces grandes fresques restent superficielles, d'autant plus que des lacunes impardonnables vicient la documentation.

Notons en passant l'interprétation fantaisiste donnée aux articles 32, 33 et 328 des Constitutions des Oblats de Marie-Immaculée (p. 121, 164).

En un style plus pastoral que juridique, plus « américain » qu'ecclésiastique, où le « je » apparaît souvent, ce volume expose un aspect utile de l'histoire et de la vie des communautés religieuses.

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

JEAN-EUDES GAGNÉ, c.ss.r. — *Expulsion des Religieux dans les Cas urgents.* Rome, Pontificium Athenaeum Internationale « Angelicum », 1961. 23 cm., vi-109 p.

Cette petite thèse de doctorat en droit canonique comprend les deux parties classiques des travaux d'étudiants : une étude historique et un commentaire canonique.

La section historique de l'ouvrage est développée d'une façon précise; elle dénote une bonne connaissance des sources et un travail consciencieux; elle est un apport intéressant à l'histoire du droit de l'Église.

Les trois chapitres du commentaire couvrent environ 42 pages; ils portent sur les causes motivant un renvoi dans les cas urgents, sur la procédure à suivre et sur le droit des religions cléricales exemptes d'après le can. 668.

Il faut déplorer des imperfections de style et de typographie ainsi que des généralités dans la brève liste bibliographique. Il est difficile de croire que l'auteur a étudié les 53 volumes de Mansi et les 382 volumes de Migne. Cela n'enlève rien à la valeur propre de la thèse qui s'avérera utile non seulement aux professeurs, mais aussi aux supérieurs religieux.

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

GILBERT RYLE. — *A Rational Animal.* Toronto, Oxford University Press, 1962. 21,5 cm., 26 p.

This Auguste Comte Memorial Lecture was delivered, at the London School of Economics, by the well-known neo-positivist professor of Oxford. He is in the forefront of a group of British philosophers, who are adept at linguistic analysis, who believe that philosophical problems are only a form of linguistic confusion

that can be cleared away by ordinary language, and who seem to think that the chief business of philosophy is to destroy philosophy. As we can expect, he objects to the canons of definition "per genus et differentiam", and he attempts to ridicule the notion of man as a rational animal. Because some men act irrationally or are not rational, in the sense that they do not always actually exercise their reason, he claims that we cannot define man as a rational animal. It is true that we know the nature of a being by its activities; yet, in some cases, the power or property or accident, which is rooted in the substance of man, may be prevented from manifesting itself. Infants, idiots and unconscious persons do not display any sign of rationality, and yet we do not doubt that they belong to the human race. They are defined, not merely as animals or brutes, but as human beings, because their rationality, which is either incipient or hindered or dormant, is part of their nature. An apple-tree is still an apple-tree, even when it does not bear apples.

Professor Ryle goes to a lot of trouble in comparing Theoretical Reason and Practical Reason, and in describing his notion of Thinking, but he does not solve the problem which he had faced at the outset. Instead, he by-passes the problem, and then denies that it exists. He states: "If we enjoy the egotistical pleasure of giving to mankind testimonials which we withhold from other creatures... we must not confuse testimonials with explanations... Yet this is just what we do, when we treat of special proficiencies as elemental agencies or forces, for example, when we treat of Theoretical Reason as the cause of human nature's being human nature".

It is not easy to dialogue with nominalists or logical positivists, who fail to understand the validity of the concepts of substance and accidents, of nature and faculties, and who reduce metaphysics to semantics. To get at the real meaning of words, at the full content of ideas and at the ultimate reasons of beings, it is not enough to be able to read a dictionary. If the professor does not care to define man as a rational animal, it would be interesting to know how he would define him, and what he means by the word man. He might not care to define him, at all, nor to distinguish him from other creatures. Possibly, he might simply say that this is just the sort of pseudo-problem or nonsense, that some of his contemporaries identify with metaphysics. How "the Philosopher" must be turning in his grave!

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

BIENVENIDO LOHOZ LAINEZ. — *El Destino humano en el Realismo introspectivo*. Madrid, Publicaciones del Monasterio de Poyo, 1963. 21 cm., 347 p.

Cet ouvrage indique, en sous-titre, qu'il traite d'un nouvel ordre rationnel comme solution aux problèmes philosophico-théologiques les plus graves et les plus brûlants. La majeure partie du livre recueille des articles déjà publiés dans diverses revues. La pensée est personnelle; les références critiques sont inexistantes.

L'auteur part du triadisme pronominal : Je, Tu, Lui, pour découvrir la structure de l'esprit et de la nature humaine; il aboutit au système du « réalisme introspectif » dont ce livre est l'exposé. Par cette théorie de la connaissance, et en s'appuyant sur les déclarations du Concile du Vatican I, il vise à projeter une lumière neuve sur les problèmes fondamentaux de l'homme.

Le contenu du volume est clairement indiqué par les titres de chapitres. Le *Præmial* est une introduction à l'ensemble du livre dont il donne le sens. Les sujets subséquents sont : un nouvel ordre rationnel, le rôle primaire du langage, la nature de l'homme, l'existence du Créateur, la trinité et l'ordre actuel créé et révélé, l'origine et le destin de l'univers et de l'homme, l'application de la doctrine précédente à la christologie et à la mariologie, la prédestination.

Cette thèse est originale et laborieuse; elle reste instructive.

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

LOUIS LEAHY, s.j. — *Dynamisme volontaire et Jugement libre*. Paris, Desclée de Brouwer, 1963. 24 cm., 176 p.

A la collection « Studia ou Recherches de Philosophie et de Théologie » publiées par les facultés S.J. de Montréal, le père Leahy, sous la direction du père de Finance, fournit un volume dont le sous-titre se lit : « Le sens du libre arbitre chez quelques commentateurs thomistes de la Renaissance. » Il est question de l'aspect psychologique du choix libre, qui découle des deux puissances opératives d'intelligence et de volonté. Il s'agit donc de la causalité réciproque de ces deux facultés dans l'acte de choix. Après avoir rappelé que la liberté est dans la volonté, mais que sa racine est dans l'intelligence, et pour mieux préciser la doctrine de saint Thomas sur la structure interne du libre arbitre et ses rapports intellectivo-volontaires, l'auteur fait appel à quatre commentateurs bien connus, à savoir Bellarmin, Suarez, Bañez, à qui n'est accordée qu'une place bien exigüe, et Jean-de-Saint-Thomas.

Il analyse soigneusement l'opinion suarézienne sur le jugement ultimo-pratique et s'applique à réfuter les nombreuses critiques qui en ont été faites. Il accorde autant d'espace à exposer la pensée de Jean-de-Saint-Thomas sur le jugement indifférent, sur la liberté de spécification et celle d'exercice, sur l'autodétermination et sur l'influence de la volonté sur la raison dans la production du jugement pratique. Au sujet de ce dernier point, l'auteur affirme que « la volonté se donne la forme qu'elle veut » est plus correcte que « la volonté reçoit une forme de l'intelligence ». Cela ne l'empêche pas d'ajouter : « Rien en cela qui mette en doute le rôle spécificateur de l'intelligence, ni la réception de la forme par la volonté. » Pourquoi, alors, serait-il moins correct de dire que la volonté reçoit une forme de l'intelligence ? Ayant reproché à Jean-de-Saint-Thomas « une certaine réification des facultés », il nous offre une explication ingénue de « nil volitum quin præcognitum » et il soutient que « dans le libre arbitre c'est la volonté qui a le premier et le dernier mot, et l'admettre n'est pas tomber dans ce qu'on nomme trop facilement le volontarisme ». Même si les facultés sont « une manière d'être spéciale de l'âme », il n'y a pas lieu de minimiser, nous ne disons pas nier, leur distinction. La pensée de l'auteur ressemble fort à celle du père Lebacqz, qui identifie les deux actes d'intelligence et de volonté à un même jugement. Ce serait un même jugement qui passerait par deux stades divers. « Au stade de la délibération, le jugement qui sera choisi doit d'exister surtout à l'intelligence qui le pose avec d'autres, sous la motion volontaire. Au stade du choix, ce même jugement doit de devenir vainqueur à la volonté qui opte pour ce fruit de l'intelligence. Le mouvement entier est un dynamisme continu intellectivo-volontaire en chacune des étapes qui le composent, le rôle majeur étant tenu tantôt par l'intelligence, tantôt par la volonté. »

Cette étude, qui est complétée par une bibliographie adéquate et qui n'est pas seulement historique, dans le sens qu'elle reproduit la pensée des commentateurs de la Renaissance, mais aussi critique, puisqu'elle les juge et les compare, aidera à mieux saisir la complexité de l'élection libre.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

AUGUSTE ETCHEVERRY, s.j. — *L'Homme dans le Monde*. Paris, Desclée de Brouwer, 1963. 22,5 cm., 308 p.

Le distingué professeur de philosophie à l'Institut catholique de Toulouse contribue, à la collection « Museum Lessianum », ce volume dont le sous-titre, *La connaissance humaine et sa valeur*, indique l'objet plus clairement que ne le fait le titre. Il envisage ce problème fondamental en tenant compte de la pensée variée de Husserl, de Merleau-Ponty, de Sartre, de LeSenne et de Marcel, et en se référant à l'analyse réflexive telle que la décrivent Lavelle, Madinier, Marc et Forest. A travers ce fouillis de différentes tendances, il s'applique à faire la cueillette des points de vue de ces non-thomistes qu'un fervent de la « philosophia perennis » pourrait s'approprier, sans, pour autant, épouser des systèmes contradictoires. L'œcuménisme est à la mode, et, par conséquent, il faut mettre la sourdine sur les différends et faire ressortir les points de rencontre que peuvent offrir ces nouvelles écoles.

L'auteur prend parti dans la controverse relative à l'attitude à adopter au seuil de la critique : doute réel ou fictif ? ou contrôle et vérification ? S'il emploie le mot « critique », ce n'est pas dans une optique idéaliste, dont il se dissocie nettement, mais tout simplement pour signifier l'examen d'une question et la discussion d'un problème et il prétend que l'expression « réalisme critique » (non pas criticiste) peut être entendue dans un sens acceptable. Il revendique la portée objective de certaines connaissances qui témoignent de leur valeur et apportent leur propre justification et il indique que la perception d'un objet donné provoque la prise de conscience du sujet et qu'il y a une différence énorme entre la réflexion thomiste et l'analyse transcendantale kantienne. Il montre aussi comment la phénoménologie, qui ne parvient pas à éviter l'écueil du subjectivisme, se distingue, d'une part, du réalisme et de l'idéalisme, et, d'autre part, de l'ontologie.

Comme ce ne sont là que quelques-unes des considérations de l'auteur, il convient, pour avoir une idée plus complète du contenu de ce livre, d'en mentionner les têtes de chapitre : *L'erreur et les antinomies de la connaissance*; *Le doute universel et son attrait*; *Le rôle du doute dans la vie de l'esprit*; *L'intuition du moi*; *L'ordre intelligible*; *Le principe idéaliste d'immanence*; *La phénoménologie et le problème de la connaissance*; *La méthode réflexive*; *Le jugement et sa valeur*. Il ressort de cette simple énumération que l'auteur ne néglige aucun aspect du problème. Tout en restant fidèle aux principes et aux positions thomistes, il est bien au courant de tous les replis et nuances de pensée de nos contemporains ainsi que des glissements et caprices sémantiques, qui aggravent la cacophonie moderne, et il a aussi à cœur d'entretenir le dialogue avec toutes ces idéologies disparates. On sait qu'il n'y a de dialogue qu'avec une pensée autre que la sienne et que, à condition de ne pas aboutir à un concordisme hybride, ce peut être très enrichissant. Voilà pourquoi ceux qu'intéresse l'épistémologie auront grand profit à lire cet ouvrage.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

*Proceedings of the American Catholic Philosophical Association.* Vol xxxvii. Washington, Catholic University of America, 1963. 23 cm., 270 p.

This volume of the proceedings of the annual meeting of the ACPA, held in Boston, in 1963, is dedicated to Jacques Maritain, on his eightieth anniversary. In addition to a host of panel discussions on such topics as *Ethical Absolutism — Freedom and Moral Responsibility — Possibility of a Single Ethics in a Pluralistic World — Violence in a Pluralistic Society — Plurifuric History — John Wild's Plurality of Orders — Philosophical Pluralism and the Teaching of Philosophy — A Pluralistic World-Order — Metaphysical Roots of Contemporary Restlessness — Thomism in Japan — The Russian Christian Philosophy of Man*, etc., all of which justify the sub-title of this book, namely *Philosophy in a Pluralistic Society*, there are a few more formal addresses, such as the Presidential Address on *The Task of the American Catholic Philosopher in a Pluralistic Society*, delivered by Dr. Donald Gallagher, of Boston College, and the talk on *Ethics and Multanimity* given by Dr. Vernon Bourke, who was awarded the 1963 Cardinal Spellman-Aquinas Medal, along with Dr. L. O. Katsoff's address on *Naturalism in Recent American Philosophy*, and Dr. Germain Grisez' on *Toward a Metaphilosophy*.

This brief notice has no intention of discussing any of the contents of this book; its sole purpose is to remind the reader that there is, in this publication, an abundance of extremely valuable and pertinent information, impossible to find in any text-book. It is a "must" for anyone who wishes to be abreast with contemporary philosophical thought, and to find his way through the welter of the discordant ideas of today. The more extensive the pluralism, the more urgent the need for a sound and solid philosophy, that can be none other than the Aristotelico-Thomistic, of which the most notable representative and proponent, in our times, is undoubtedly Jacques Maritain; and it was only right that his outstanding merit be recognized by those who, for the greater part, have been his disciples.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

# Table des matières

ANNÉE 1964

## Section spéciale

### Articles de fond

	PAGES
DOWNES (John Anthony). — <i>The Feast of Pentecost</i> .....	62*-69*
DOZOIS (C.). — <i>Sources patristiques chez saint Thomas d'Aquin (suite)</i> ...	231*-241*
GUINDON (R.). — <i>Réflexions d'un moraliste sur la fécondité humaine</i> .....	137*-163*
KALINOWSKI (J.). — <i>Essai sur le caractère ontique du droit</i> .....	81*-99*
LAMIRANDE (E.), o.m.i. — <i>La Quatrième Conférence mondiale de « Foi et Constitution »</i> .....	5*-37*
— <i>L'ecclésiologie peut-elle se constituer en traité spécial ?</i> .....	209*-230*
MCINTYRE (J. P.), S.J. — <i>Analysis and Responsibility</i> .....	242*-257*
ROBERGE (M.), o.m.i. — <i>Théologie de l'Alliance sinaïtique dans le Deutéronome</i> .....	100*-119* ; 164*-199*
SIMON (J. M.), o.m.i. — <i>La Révélation de l'Église</i> .....	38*-61*

### Bibliographie

	PAGES
ADNÈS (Pierre), s.j. — <i>Le Mariage</i> .....	73*-74*
AMBROISE (Saint). — <i>Exposé sur le Psaume cent dix-huit</i> .....	258*
<i>Aristoteles Latinus. III. Analytica Priora</i> .....	206*
ARISTELES. — <i>Parva naturalia</i> .....	205*
ARISTOTLE. — <i>On interpretation</i> .....	208*
ATTWATER (Donald). — <i>Bouche d'Or voix de l'Église. Saint Jean Chrysostome</i> .....	129*
AUER (Festschrift für Albert), o.s.b. — <i>Salzburger Jahrbuch für Philosophie</i> .....	131*
AVERROÈS. — <i>Destructio Destructionum Philosophiæ Algazelis</i> .....	131*-132*
BACIOCCHI (J. de), s.m. — <i>L'Eucharistie</i> .....	200*
BALTHASAR (Hans Urs von). — <i>Herrlichkeit Eine theologische Aesthetik</i> .....	76*
BARON (Roger). — <i>Études sur Hugues de Saint-Victor</i> .....	133*
BELLET (Maurice). — <i>Vocation et Liberté</i> .....	203*-204*
BERNARD (Ch.-A.), s.j. — <i>Théologie de l'Espérance selon saint Thomas d'Aquin</i> .....	266*-267*
BERTRAMS (Wilhelm), s.j. — <i>De Relatione inter Episcopatum et Primatum</i> .....	263*
BLONDEL (M.). — <i>Lettres philosophiques</i> .....	132*
BOISVERT (Laurentius), o.f.m. — <i>Doctrina de membris Ecclesiæ juxta documenta Magisterii recentiora</i> .....	130*

## PAGES

BOUILLARD (Henri). — <i>Logique de la Foi</i> .....	201*
BUTLER (Cuthbert). — <i>Das I Vatikanische Konzil</i> .....	77*
CAPPELLETTI (Angel J.). — <i>Epistolas Pseudo-Heraclitæas</i> .....	133*
CASERTA (Nello). — <i>Filippo Malantone Dall'Umanesimo alla Riforma</i> .....	79*-80*
CHOPIN (C.), p.s.s. — <i>Le Verbe incarné et rédempteur</i> .....	124*-125*
COMBES (M <sup>sr</sup> André), p.d. — <i>La Théologie mystique de Gerson</i> .....	267*-268*
COPPENS (J.), DALMAIS (I. H.). — <i>Union et Désunion des Chrétiens</i> .....	202*-203*
CROOKER (Robert W.). — <i>The Discipline of Enclosure in Clerical Congregations and Societies</i> .....	269*
COUTURE (Roger-A.), o.m.i. — <i>L'Imputabilité morale des Premiers mou- vements de Sensualité de saint Thomas aux Salmanticenses</i> .....	264*-265*
CYRILLE DE JÉRUSALEM (Saint). — <i>Catéchèse baptismale et mystagogiques</i> .....	204*
<i>Das Naturrecht in der politischen Theorie</i> .....	207*
DESQUEYRAT (A.). — <i>Le Civilisé peut-il croire?</i> .....	204*
<i>Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire</i> ...	127*-128*
<i>Doctor Communis</i> , vol. XVI .....	78*-79*
<i>Église dans la Bible (L')</i> .....	120*-121*
<i>Église devant les masses rurales (L')</i> .....	129*
ETCHEVERRY (Auguste), s.j. — <i>L'Homme dans le Monde</i> .....	272*
<i>Évêque dans l'Église du Christ (L')</i> .....	262*-263*
FISCHER (Bonifatius), o.s.b. — <i>Verzeichnis der Sigel für Kirchenschrif- tsteller</i> .....	258*
FLORISTAN (Casiano). — <i>La Paroisse communauté eucharistique. Essai d'une théologie pastorale de la paroisse</i> .....	203*
FRÉMIN (Dominique), o.p. — <i>Les Frères, Membres Laïcs des Instituts religieux de Clercs</i> .....	134*
GABORIAU (Florent). — <i>Nouvelle Initiation philosophique. Tome III. Phénoménologie de l'Existence. Gravitations II</i> .....	205*
GALOT (Jean), s.j. — <i>Eucharistie vivante</i> .....	72*
GENNARO (Concettina). — <i>Fridugiso di Tours e il « De substantia nihili et tenebrarum »</i> .....	207*
GENUYT (G.-M.), o.p. — <i>Le Mystère de Dieu</i> .....	123*
GLORIEUX (P.). — <i>Nature et Mission de l'Église. Un Guide pour l'étude de l'Église</i> .....	260*-261*
GRELOT (Pierre). — <i>Sens chrétien de l'Ancien Testament. Esquisse d'un traité dogmatique</i> .....	121*-122*
GRUNDLER (J.). — <i>Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten</i> .....	79*
GUÉLLUY (Robert). — <i>A l'Écoute de Dieu</i> .....	129*-130*
— <i>La Création</i> .....	123*-124*
IRÉNÉE (Saint). — <i>Contre les Hérésies</i> .....	201*-202*
<i>Jean Guilton</i> .....	134*
KÜNG (Hans). — <i>Structures de l'Église</i> .....	258*-260*
LAINÉZ (Bienvenido Lohoz). — <i>El Destino en el Realismo Introspectivo</i> .....	270*-271*
LAMIRANDE (E.), o.m.i. — <i>L'Église céleste selon saint Augustin</i> .....	125*-127*
LEAHY (Louis), s.j. — <i>Dynamisme volontaire et Jugement libre</i> .....	271*-272*
LECLERCQ (Jacques). — <i>La Révolution de l'Homme au XX<sup>e</sup> siècle</i> .....	135*-136*
LITT (Thomas), o.c.s.o. — <i>Les Corps célestes dans l'Univers de saint Thomas d'Aquin</i> .....	136*

	PAGES
MACDOUGALL (Hugh A.), O.M.I. — <i>The Acton-Newman Relations. The Dilemma of Christian Liberalism</i> .....	78*
Mariologie et Œcuménisme. I. <i>L'Église orthodoxe. Doctrine mariale et influence sur l'Occident</i> .....	261*-262*
MARANON (Jose Manzana Martinez de). — <i>Objektivität und Wahrheit</i> ....	208*
MASON (Mary Elizabeth), O.S.B. — « <i>Active Life</i> » and « <i>Contemplative Life</i> ». <i>A Study of the Concepts from Plato to the Present</i> .....	132*
MAZZARELLA (Pasquale). — <i>Il Pensiero speculativo di S. Anselmo d'Aosta</i> .....	207*
MEGIVERN (James J.), C.M. — <i>Concomitance and Communion. A Study in Eucharistic Doctrine and Practice</i> .....	128*-129*
MILANO (Ilarino da), o.f.cap. — <i>La Chiesa nella sua Gerarchia. Prediche nel Sacro Palazzo Apostolico, I</i> .....	201*
O'BRIEN (Joseph J.). — <i>Reparation for Sin. A Study of the Doctrine of Francis Suarez</i> .....	130*
<i>Potestad de la Iglesia (La)</i> .....	74*-75*
<i>Proceedings of the American Catholic Philosophical Association</i> .....	273*
PROSPER OF AQUITAINE (Saint). — <i>Defense of St Augustine</i> .....	72*-73*
RAHNER (Karl). — <i>Écrits théologiques</i> .....	268*
RAMIREZ (J. M.), o.p. — <i>De ordine placita quædam thomistica</i> .....	133*
<i>Recherches augustinienes. Vol. II. Hommage au R.P. Fulbert Cayré</i> ....	125*
RINTELEN (Fritz-Joachim von). — <i>La finitud en el pensamiento actual y la infinitud agustiniana</i> .....	130*
ROMANIUK (Casimir). — <i>Les Chemins de l'Exégèse du Nouveau Testament</i> .....	71*
RYLE (Gilbert). — <i>A Rational Animal</i> .....	270*-271*
<i>Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui</i> .....	206*
<i>Saint Thomas More</i> .....	74*
SANCIPRIANO (Mario). — <i>Il Logos di Huserl Genealogia della logica e dinamica intenzionale</i> .....	270*
SCHMÖLZ (Franz Martin). — <i>Zerstörung und Rekonstruktion der Politischen Ethik</i> .....	80*
STEINMANN (Jean). — <i>Code sacerdotal. I. Genèse-Exode</i> .....	70*-71*
TABARELLI (Richardo), s.j.s. — <i>De Deo Uno In I Partem Summæ Theologicæ Sancti Thomæ Aquinatis</i> .....	267*-268*
TOFFANIN, SCIACCA, JOLIVET. — <i>Humanismo y mundo moderno</i> .....	131*
TONQUEDEC (J. de). — <i>La Critique de la Connaissance</i> .....	132*
TURIEL (Bienvenido), o.p. — <i>El habito — cualidad</i> .....	207*-208*
VANDENBERGHE (B.). — <i>Nos Pères dans la foi</i> .....	73*
VAN DE WIEL (Constant). — <i>La Légitimation par Mariage subséquent chez les Romanistes et les Décrétalistes jusqu'en 1650</i> .....	76*-77*
VAN WIJSBEGERTE (Methoden). — <i>Vyf en twintigste jaarverolag van de vereniging voor Thomistische Wysbegeerte</i> .....	130*
<i>Venue du Messie (La). Messianisme et Eschatologie</i> .....	71*
VERNEAUX (Roger). — <i>Leçons sur l'Athéisme contemporain</i> .....	204*-205*
— <i>Problèmes et Mystères du Mal</i> .....	132*
<i>Vocabulaire de Théologie biblique</i> .....	70*
WEISS (Paul). — <i>Religion and Art</i> .....	134*-135*







